DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND
SPEKULATIVE THEOLOGIE. III. SERIE
BEGRÜNDET VON DR. ERNST COMMER

HERAUSGEBER:
DR. G. M. HÄFELE O.P.
PROFESSOR AN DER
UNIVERSITÄT FREIBURG

UNTER MITWIRKUNG VON
PROFESSOREN DERSELBEN
UNIVERSITÄT

22. BAND / 1944
(JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE: 58. JAHRGANG)

REDAKTION UND ADMINISTRATION: ALBERTINUM, FREIBURG
DRUCK: ST. PAULUSDRUCKEREI, FREIBURG I. D. SCHWEIZ

Der verfolgte Feind und das nichtgehaltene Versprechen in der Theologie der Frühscholastik.

Von Weihbischof Dr. Artur M. LANDGRAF.

So sehr auch die Lüge im allgemeinen zu jeder Zeit verurteilt wurde, ebensosehr hat doch ohne Zweifel die Verwerfung der Notlüge zu jeder Zeit Schwierigkeiten verursacht. Jedenfalls hat man niemals die Tatsache übersehen, daß die Notlüge mit ziemlicher Selbstverständlichkeit von jeher gebraucht wurde.

Im Mittelalter weisen nach dem Bericht der Deflorationes Sanctorum Patrum die Verteidiger einer Zulässigkeit der Notlüge auf die Fälle hin, in denen es nützlich werden kann, Falsches mit der Absicht zu täuschen mitzuteilen : auf die Sara, die den Engeln gegenüber ableugnet, daß sie gelacht habe ; auf Jakob, der vom Vater befragt, antwortet, daß er Esau, der erstgeborene Sohn sei ; auf die ägyptischen Hebammen, die, um die Tötung der neugeborenen Kinder der Hebräer zu verhüten, unter Billigung und Belohnung durch Gott lügen. Es sind so Lügen von solchen Menschen ausgewählt, die man nicht gerne beschuldigen möchte, so daß man sich schließlich zu dem Bekenntnis bequemen müßte, es könne eine Lüge geben, die nicht bloß nicht tadelnswert, sondern sogar lobwürdig sei. Dazu versuchen diese Verteidiger der Notlüge nicht bloß auf die den Heiligen Schriften Ergebenen, sondern auch auf alle Menschen und den gesunden Menschenverstand Eindruck zu machen, indem sie sagen : Wenn einer, den Du mit einer Lüge vom Tode retten kannst, bei Dir Zuflucht sucht, wirst Du lügen ? Wenn ein Kranker Dich um etwas fragt, dessen Kenntnis für ihn nicht gut ist und wo auch die Verweigerung einer Antwort auf ihn niederdrückend wirken kann, wirst Du da den Mut aufbringen, zum Verderben für diesen Menschen die Wahrheit zu sagen oder zu schweigen, lieber als mit einer biederen und barmherzigen Lüge seiner Gesundheit zu helfen [1] ?

[1] Dominica octava (SSL 157, 1075) : Est autem quoddam genus mentiendi, in quod omnes consentiunt, de quo inquirendum erit, utrum aliquando sit utile

Wir finden auch tatsächlich in der Literatur des Mittelalters eine bereits durch Augustinus eingeleitete Behandlung von Einzelfällen, in denen zumeist verehrungswürdige Gestalten des Alten Testamentes nach dem Bericht der Heiligen Schrift in Notfällen zu einer Lüge gegriffen haben, dann aber auch vor allem ein Beispiel aus dem täglichen Leben, den Fall nämlich, in dem man einem Verfolgten durch eine Lüge gegenüber seinen Häschern das Leben retten kann; und endlich auch noch den Fall des nichteingelösten Versprechens.

Es ist von großem Interesse, zu verfolgen, wie sich die Frühscholastik zu diesen Tatsachen stellte, und wir können vorwegnehmen, daß sie zumeist bemüht war, mit allem Scharfsinn jeden Flecken vom Schild dieser Persönlichkeiten zu waschen, wie sie aber insbesondere im Falle des verfolgten Feindes zu Ergebnissen kam, die auch die heutigen Moralisten noch interessieren.

1. Der verfolgte Feind.

Wir nehmen hier vor allem den Fall des verfolgten Feindes auf. Die Sententie Anselmi sind hier der Meinung, daß, wenn man dem Verfolger auf seine Frage im Gegensatz zu den Tatsachen antworten wollte, man hätte seinen Feind nicht gesehen, dies eine Lüge und untunlich wäre. Denn es sei besser, es gehe jener durch das körperliche Schwert zugrunde, als daß eine Seele geistiger Weise durch das Geschoß der Lüge getötet werde. Der einzige positive Rat, den hier die Sententie Anselmi zu geben wissen [1], ist, zu schweigen, da es ja, wie auch das

falsum aliquod enuntiare cum voluntate fallendi. Nam, qui hoc sentiunt, adhibent testimonium sententiae suae commemorantes Saram, cum risisset, angelis negasse, quia riserit; Jacob quoque a patre interrogatum respondisse, quod ipse esset Esau maior filius eius; Aegyptias etiam obstetrices, ne infantes Hebraei nascentes interficerentur, etiam Deo approbante et remunerante mentitas. Et multa eiusmodi exempla eligentes eorum hominum mendacia commemorant, quos culpare non audeant, atque ita fatearis aliquando esse posse non solum reprehensione non esse dignum, sed etiam dignum laude mendacium. Addunt etiam, quod non solos premant divinis libris deditos, sed etiam omnes homines sensumque communem, dicentes: Si quis ad te confugiat, qui mendacio tuo possit a morte liberari, non es mentiturus? Si aliquid aegrotus interroget, quod ei scire non expedit, qui etiam possit te non respondente gravius affligi, audebisne aut verum dicere in perniciem hominis aut silere potius, quam honesto et misericordi mendacio valetudini eius opitulari? His itaque talibus copiosissime se arbitrantur urgere, ut si consulendi causa exigit, aliquando mentiamur.

[1] *F. Bliemetzrieder*, Anselms von Laon systematische Sentenzen. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 18, Heft 2/3), Münster i. W.

Beispiel Christi lehre, erlaubt sei, dort, wo es von Nutzen ist, die Wahrheit zu verheimlichen [1].

Die vielleicht zum Bereich Anselms von Laon gehörige mit *Pater iste familias homo* beginnende Summe des Cod. Laud. Misc. 514 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford und des Cod. Nr. 18 der Bibliothek von Vitry le François gibt uns zwei Augustinussentenzen, die eine solche Antwort veranlaßt haben mögen, in dem Wortlaut : Sed quoniam aliud est mentiri, aliud verum occultare tacendo, si quis non vult hominem prodere ad hanc visibilem mortem, debet verum occultare, non falsum dicere, ut neque prodat neque mentiatur, ne occidat animam suam pro corpore alterius, cum scriptum sit : os quod mentitur, occidit animam [2]. Und die weitere, die u. a. sagt : Verum autem occultavit et Dominus, cum ait discipulis suis : Multa habeo vobis dicere, que non potestis portare modo. Unde manifestum est non esse culpam aliquando verum tacere [3].

Außer Zusammenhang mit unserem Casus machen dann die Sententie Anselmi auch darauf aufmerksam, daß, um sich oder den Nächsten aus einer Not zu befreien, nicht aber um den Nächsten zu schädigen, man ohne Sünde etwas Wahres sagen und dadurch eine andere Wahrheit verbergen könne [4]. Wie nun dies gemeint sei, darüber gibt eine andere Sentenz aus der Anselmschule Aufschluß : Man muß aber wissen, daß, wenn Du sagst, Du habest einen irgendwohin sich begeben sehen, wohin er sich nicht damals, sondern nach Deinem Augenschein zu einer anderen Zeit begab, dann sündigst Du nicht, obwohl Du weißt, daß der Fragesteller es dafür versteht, daß jener

(1919) 99 ; — Oxford, Bibliotheca Bodleiana, Cod. Laud. Misc. 277 fol. 20v ; Cod. Paris. Nat. lat. 10448 fol. 183v. — Man vgl. auch Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas nunc primum in lucem edidit G. Lefèvre. Mediolani Aulercorum (1895) 29 : Si enim mentiendo a morte corporis fratrem servo, mortem animae mihi infero ; quo periculo enim totius mundi quantum ad me mentiri non deberem.

[1] *F. Bliemetzrieder*, a. a. O. : Si ergo queris, quid faciendum sit, an prodere debeas illum, qui queritur, ut pereat, tace ; veritatem ibi occultare et alibi, ubi expedit, non est peccatum. Christus quippe dicit : Multa habeo vobis dicere. — Man vgl. auch Cod. Vat. Reg. lat. 223 fol. 61.

[2] Fol. 44v. — Man vgl. die Stelle auch bei *Abaelard*, Sic et Non, cap. 154 (SSL 178, 1602) ; in der zum Bereich des Hugo von St. Viktor gehörigen Summe das Cod. lat. 208 (Seite 96) der Bibliothek von Monte Cassino, die hier insbesondere auch die das Schweigen anratenden Augustinussentenzen anhäuft. Ferner kommt in Betracht die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 87.

[3] Vitry le François, Cod. Nr. 18 fol. 44v.

[4] *F. Bliemetzrieder*, a. a. O., 101.

sich soeben dorthin begeben habe. Denn derselbe verdient, die Wahrheit nicht zu erfahren, sondern getäuscht zu werden; Du aber hast aufrichtig geredet. Denn auch Christus hat oft so gesprochen, wie wenn er sagte: « Ihr geht zu diesem Festtag hinauf, ich aber werde nicht hinaufgehen », und doch ist er nachher hinaufgegangen. Denn diejenigen, die fragten, waren es wert, daß sie nicht verstanden. Denn er verstand es dahin, daß er mit ihnen nicht hinaufgehen würde, und doch wußte er beim Sagen, daß sie es anders verstehen würden [1].

Auch die Summa Sententiarum macht vor allem darauf aufmerksam, daß man zugunsten eines andern zwar nicht lügen, wohl aber die Wahrheit verheimlichen dürfe, so um z. B. den nicht zu verraten, der zur Tötung gesucht werde [2]. Sie weist aber auch auf einen neuen Einwand gegen diese strenge Auffassung hin, der besagt: Wenn die Meinung gut ist, ist auch die Handlung gut. Wer aber leugnet, jenen gesehen zu haben, obgleich er ihn sah, tut dies in der guten Absicht, ihn vom Tod zu befreien [3]. Dem gegenüber ist nun die Summa Sententiarum nicht völlig entschieden. Sie gibt nur als mögliche die Antwort: Es darf die Absicht nicht gut genannt werden, die nicht dem besseren Wissen entspricht, mag sie auch gut gemeint (pia) sein [4]. Denn damit die Absicht gut sei, muß sie gut gemeint (pia) und recht (recta) sein. Die Barmherzigkeit ist eben keine Tugend ohne die Gerechtigkeit [5]. Zur Abschwächung wird dann obendrein noch hinzugefügt, daß einige darauf hinweisen, daß nach der Behauptung einiger dies keine Sünde sei und

[1] Cod. Vat. Reg. lat. 223 fol. 61. — Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas nunc primum in lucem edidit G. Lefèvre in gymnasio Laudunensi philosophiae professor. Mediolani Aulercorum (1895) 28: Sciendum est tamen, quia, si dixeris te vidisse eum divertentem aliquoversum, quorsum tamen tunc non diverterit, sed alio tempore vidisti, etsi scias quaerentem sic intelligere, quod modo diverterit, non peccas. Nam ille dignus est, quod verum non intelligat, sed decipiatur; tu tamen fideliter locutus es. Nam et Christus ita saepe locutus est, ut cum dixerit: « vos ascendite ad diem festum hunc, ego autem non ascendam » etc., et tamen post ascendit. Digni erant, qui quaerebant, ut non intelligerent. Ipse enim intelligebat, quod cum eis non ascenderet, et tamen scivit, cum diceret, eos aliter intellecturos. — Wir finden dies wörtlich auch in der zum Bereich des Anselm von Laon gehörigen Summe des Cod. Paris. Arsenal. lat. 93 fol. 193v.

[2] Tract. 4 c. 5 (SSL 176, 123 C).

[3] Ebenda.

[4] Die Isagoge Odonis gibt lediglich die Antwort: Ad quod dicimus, quod bonam intentionem non facit affectus absque scientia. (*A. Landgraf*, Ecrits théologiques de l'école d'Abélard. [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Fasc. 14], Louvain [1934] 137).

[5] Summa Sententiarum, a. a. O.

Augustinus sich in solcher Form lediglich geäußert habe zum Abschrecken um die Menschen von der Lüge abzuschrecken [1].

Wie sonst bei Fragen, die die Lüge betreffen, machen wir auch hier die Wahrnehmung, daß die Summe des Cod. Vat. lat. 1345 [2] wörtlich die gleichen Ausführungen wie die Summa Sententiarum bringt, nur mit dem Unterschied, daß in der Vatikanischen Summe das Quod pro salute alterius non est mentiendum als Rubrik erscheint und dann unter Angabe des Fundortes bei Augustinus der uns bereits an erster Stelle vom Cod. Nr. 18 der Bibliothek von Vitry le François mitgeteilte Text aufgeführt wird, von der die Summa Sententiarum nur ein Resumé bietet. Außerdem erscheint in der Vatikanischen Summe noch die Sentenz: Idem [Augustinus] super epistolam ad Galathas: Falsum dicere nichil licet, aliquando autem aliquid veri tacere utile est.

Gleiches sagen auch die Augustinussentenzen [3], die Ivo von Chartres [4] und vor allem Gratian [5] aufführen. Gleiches rät der Lombarde in seinen Sentenzen [6] und nach dem Vorgang Gilberts de la Porrée [7] auch in seinem Psalmenkommentar [8]. Ihm schließen sich hierin die kanonistische Summa Coloniensis [9], Benencasa [10], und z. B. auch Magister Gandulphus [11] an. Die Sentenzenglosse des Cod. Vat. Barb. lat. 608 fügt dem noch die Marginale hinzu: Nullatenus enim, ubi anima mea periclitari potest, pro commodo alicuius aliis mentiri et nocere debemus [12].

[1] Ebenda (SSL 176, 123 D). [2] Fol. 121v.

[3] In psalmum 5 n. 7 (SSL 36, 85); Liber Contra mendacium ad Consentium, c. 17 (SSL 40, 542).

[4] Decretum, pars 12 c. 46 und 48 (SSL 161, 793), Panormia, lib. 8 c. 130 und 125 (SSL 161, 1336 und 1335).

[5] Decretum, pars 2 Causa 22 q. 2 c. 14 und 15 (*Ae. Friedberg*, Corpus Iuris Canonici, I, Leipzig [1879] 871 f.). Man vgl. auch noch Sentenzen aus dem Liber De mendacio c. 6 (SSL 40, 494) bei *Gratian*, a. a. O. c. 17 (*Ae. Friedberg*, a. a. O., 872).

[6] Sententiae, dist. 38 c. 1 (Quaracchi [1916] 721). Quästionen (Oxford, Bibliotheca Bodleiana, Cod. Laud. Misc. 5 fol. 144v).

[7] Psalmenkommentar (Cod. Vatic. Barb. lat. 486 fol. 13 und Cod. Paris. Nat. lat. 439 fol. 7).

[8] Zu Psalm. 5 (SSL 191, 98). [9] Cod. Bamberg. Can. 39 fol. 125.

[10] Cod. Bamberg. Can. 91 fol. 56v.

[11] Sententiae, lib. 2 § 143 f. (*J. de Walter*, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor. Wien-Breslau [1924] 231). Man vgl. auch den älteren Teil der Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 87. Die Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 13582 schreiben noch (fol. 152): Si interrogatus fueris a persecutore de aliquo latente, taceas. Ipso vero mortem tibi intentante, si perfectus es, prius exponas cervicem gladio quam mentiaris.

[12] Fol. 100v.

Den Rat, in solchen Fällen zu schweigen, finden wir auch in der Summa Parisiensis [1]. Johannes Faventinus [2] geht hier in der Kasuistik noch weiter, in deren Verfolg Sicard von Cremona die Schwierigkeit, daß von zwei Übeln das geringere zu wählen sei, damit löst: Non admittitur in diversis personis. Nullus enim tenetur subvenire proximo, quando non potest sine peccato [3]. Sowohl die Summa Decreti des Clm. 16084 (fol. 3v) als auch das kanonistische Summenfragment « Boni a Deo Patre » der gleichen Handschrift (fol. 76) bemerken ganz allgemein zur Frage, ob jemand eine läßliche Sünde begehen müsse um eine schwere des Nächsten zu verhüten: Ad hoc respondemus: Aliud est preter culpam pati, aliud est penam peccando mereri. Primum eligendum est gratia Christi, secundum vero minime. Omnibus modis cavenda est culpa, quandoque ultro subeunda est pena. Vitandum est peccatum non ob hoc, ne pena inferatur sed ne Deus offendatur. Huguccio, der gewiß strenge Ansichten hat, bemerkt:

Non dico, quin peccarem, si possem omnes vel aliquos iudeos vel paganos solvere vel aliquos a morte defendere, immo forte in tali casu mortale peccatum facerem et committerem propter talia. Sed dico, quod non deberem facere, quia nullum peccatum debet quis facere, nullum debet fieri, nullum peccatum est faciendum pro utilitate propria vel alterius [4].

Auch der Cantor gibt in der Summa Abel noch den Rat, in unserem Falle zu schweigen. Auf die weitere Frage, was zu tun sei, wenn nur die Wahl zwischen meiner Lüge und dem Tod des andern bleibt, ant-

[1] Cod. Bamberg. Can. 36 fol. 72: « De quibus arbitrantur ». Ex hoc capitulo habetur, quia [pro] temporali vita alicuius perfecto mentiri non licet. Aliquando etiam verum debet occultare christianus, numquam mentiri, ut puta, si nolens prodere ad mortem quesitum veritatem occultabat. Econtra dicitur: uterque reus est, et qui veritatem occultat et qui mendacium dicit. In XI etiam causa dicitur, quoniam quicumque metu iudicis territus veritatem occultare, ubi necesse est ipsum dici, aliud, ubi non est necesse ipsum dici, sed expedit ipsum taceri. Ubi enim ad testimonium dicendum quis asciscitur, nec metu nec odio veritatem occultare, ubi vero veritatem expedit taceri, utputa ubi non est necesse eam dici, non est reus, si eam occultat. — Man vgl. hier auch die Dekretglosse des Cod. Bamberg. Can. 13 fol. 154.

[2] Cod. Bamberg. Can. 37 fol. 69v. — Man vgl. auch *S. Kuttner*, Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. Studie Terti. 64. Città del Vaticano (1935) 289. Johannes Faventinus setzt den Fall, daß der Verfolger schlau ist und aus meinem Schweigen auf die Anwesenheit des Verfolgten schließt. Ähnlich, Summa Lipsiensis und Huguccio.

[3] Cod. Bamberg. Can. 38 fol. 98v.

[4] Cod. Bamberg. Can. 40 fol. 193.

wortet er in der gleichen Summa Abel unter Bezugnahme auf Augustinus: es werde sich niemals ereignen, daß der allmächtige Gott für die von ihm gewollte Rettung keinen andern Weg frei hätte als Deine Lüge [1].

Es sei hier sofort beigefügt, daß gerade dieser Fall dem Präpositinus als Anlaß diente, sich über die *perplexitas* zu äußern. Er setzt nämlich den Fall, daß einer, der einen andern sucht, um ihn zu töten, einen Vollkommenen fragt und dieser nun weiß, daß, sobald er nach dem Rat des hl. Augustinus schweigt, der andere versteht, daß der Gesuchte sich hier finde. Es ergäben sich also drei Möglichkeiten: Entweder sagt er, daß der Gesuchte dort sei, verrät ihn damit und sündigt; oder er sagt, er sei nicht dort und lügt; oder er schweigt und handelt damit wieder gegen sein Gewissen, weil er meint, er würde ihn auch mit seinem Schweigen verraten [2]. Präpositinus weist nun noch einen vierten Weg als möglich auf, nämlich den Frager zum besten zu haben und zu sagen: Meinst Du, daß ich es Dir sagen würde, wenn ich es wüßte. Damit würde er weder sagen, daß er es wüßte, noch auch, daß er es nicht wüßte. Dafür aber, daß es in einem solchen Fall erlaubt sei, einen zum besten zu haben, beruft er sich auf eine Origenessentenz [3].

Die anonyme u. a. von Präpositinus abhängige Summe des Cod. Vat. lat. 10754 referiert diesen Vorschlag des Präpositinus als die Ansicht einiger, allerdings mit Änderung und der Verschärfung, daß man in einer solchen Lage dem Fragesteller in der von Präpositinus geschilderten Form ausweichen (eludere) *müsse*. Der Verfasser der Summe selber meint, man könne sowohl schweigen als ausweichen

[1] Cod. Brug. lat. 228 fol. 102. Gleiches findet man auch in der aus einem älteren Bestand stammenden Abhandlung über die Lüge im Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 87. Dem Wesen nach das Gleiche liest man noch bei Gaufrid von Poitiers: Ad hoc dicit magister, quod positio est impossibilis. Tamen videtur, quod, si caritatem habet, numquam perplexus erit, et quid facere debeat, bene ei conscientia dictabit. Unde Joannes: unctio docebit vos de omnibus (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 55v).

[2] Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 27v).

[3] Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 28): Quod autem obicitur de viro perfecto, dicimus, quod non oportet eum perdere nec mentiri nec tacere, sed potest illudere ei et dicere: credis, quod, si ego scirem, ego tibi dicerem? Et sic dicendo non diceret se scire nec diceret se nescire. Non enim, qui dicit: si So[crates] esset asinus, So[crates] esset irrationalis, dicit So[cratem] esse asinum, nec negat. Quod autem sine peccato possumus alicui illudere, docet Origines loquens de perverso: Quodsi ingesserit se et provocabit nos dicere, quod est minus, agentem recte non oportet audire, ei prudenter illudere debemus.

und wäre, wenn der Fragesteller damit erführe, daß der Gesuchte dort sei, frei von Sünde, wenn auch aus seinem Schweigen jene Sünde [des Mordes] folgte; und dies, weil er keine Schuld an ihr trüge [1].

Petrus von Capua sollte, wie wir noch sehen werden, mit der gleichen Schwierigkeit zu kämpfen haben.

Hier ist dann auch Radulphus Ardens einzureihen, der in seinem Speculum universale vom Vollkommenen in einem solchen Fall fordert, daß er entweder schweigen oder mit einem modalen Satz den Frager täuschen solle. So könnte ich nach dem zur Tötung Gesuchten befragt antworten: « Ich weiß ihn nicht », indem ich noch hinzudächte: für Euch. Hierin finde sich keine *duplicitas*, denn es geschehe nicht, um zu schaden, sondern um beiden, dem Suchenden wie dem Gesuchten recht zu raten. Zudem finde sich diese Art zu reden auch in der Heiligen Schrift [2].

[1] Fol. 26: Ad hoc dicunt quidam, quod debet eum eludere dicens: credis, quod, si scirem eum, tibi dicerem. Sed esto, quod perpendat eum ibi esse, taceat vel eludat, et si aliter intelligat eum ibi esse, immunis est a peccato, licet ex taciturnitate illa sequatur illud peccatum, quia iste non fuit in culpa.

[2] Cod. Vat. lat. 1175 fol. 320: Hic autem [320v] sciendum, quoniam perfecto non licet mentiri nec etiam pro temporali alicuius vita servanda, ne, dum cupit servare alterius animam, perdat suam. Licet ei verum tacere vel modali propositione eum, qui cupit nocere, deludere. Ut, si querat quis hominem ad occidendum, possum respondere: nescio eum, « vobis » modum vel apponendo vel subintelligendo. Nec est in hoc dupplicitas, quoniam non fit ad nocendum, sed ad consulendum utrique, et ei, qui cupit nocere, et ei, cui cupit nocere. Hiis autem loquendi modus sepius in Sacra Scriptura reperitur, ut, Domine, quem tu perfecisti, destruxerunt, subaudis: opinione. Et: morieris tu et non vives, subaudis: si non fleveris. Et illud: XL[a] dies et Ninive subvertetur, subaudis: nisi penituerit. Sane legimus, quod Tagathensis episcopus et re et nomine firmus occultaverit apud se quidem reum fugientem. Quem cum prodere non vellet, adducitur ad regem infidelem. Et interrogatus, quare non proderet reum fugitivum, respondit: christianus sum. Non licet michi prodere quemquam nec mentiri. Cumque minaretur ei mortem, respondit: paratus sum mori potius quam mentiar, vel quod hominem ad mortem prodam. Cuius fidem et constantiam ammiratus infidelis eum dimisit et propter eum reum pepercit.

Dieses letzte Beispiel finden wir mit anderen Worten auch von dem älteren Teil der Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 (fol. 87) berichtet. In starker Verwandtschaft mit dem Wortlaut dieser Summe findet es sich auch im Liber de vitiis et virtutibus des Cod. Vat. Reg. lat. 150 fol. 142v. Auch Odo Rigaldi weist in seinem Sentenzenkommentar (zu 3 dist. 38 — Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 11614 [1512] fol. 176) noch anerkennend darauf hin. Allem Anschein nach nehmen auch die früheren Sentenzen des Cod. Paris. Nat. lat. 14883 darauf Bezug, wenn sie auf fol. 121 sagen: Laudat Augustinus quendam, a quo querentes hominem interficere non potuerunt aliud extorquere nisi hoc: Sicut non licet michi hominem perdere, ita nec mentiri.

Wie wir aus Zitaten wissen [1], hat auch Petrus von Corbeil diese Ansicht, daß der einzig mögliche Ausweg in einem solchen Fall das Ausweichen mit etwas Doppelsinnigem sei, kräftig vertreten. Tatsächlich finden wir dann in den Langton'schen Quästionen des Cod. Vat. lat. 4297 mit Entschiedenheit die Unmöglichkeit betont, daß jemals nur die Wahl zwischen Lüge und Verrat bleiben könne. Possem enim uti ambiguis et multiplicibus locutionibus et multimodas cautelas apponere [2]. In den Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 14556 heißt es ebenfalls : Dicimus, quod impossibilis est positio illa, quia impossibile, quin possit proferre aliquam locutionem, qua non prodetur aliquis ad mortem [3].

Bereits in dem um 1180 entstandenen kanonistischen Summenfragment « Boni a Deo Patre » des Clm. 16084 wird die Ansicht einiger aufgeführt und ihr nicht direkt widersprochen, daß man zwar nicht lügen dürfe, damit ein anderer vom zeitlichen Tod freikäme ; wenn dies aber einer im guten Eifer getan hätte, dann würde er eher gelobt als beschuldigt [4]. Hiebei sind allerdings, als ob es sich um eine Angelegenheit des bloßen positiven Rechtes handelte, rein kanonistische Gründe für diese Stellungnahme maßgebend gewesen. Auch Sicard von Cremona erwähnt, daß nach einigen es dem Unvollkommenen erlaubt sei, für das Heil eines anderen zu lügen. Er selber hält es freilich für sicherer, zu schweigen, als gegen sein Gewissen anzugehen [5]. Huguccio stimmt aber dafür, daß die Lüge zur Rettung eines andern

[1] Summa Bambergensis (Cod. Bamberg. Can. 42 fol. 112) : Secundum ergo Augustinum non debet mentiri, sed potius tacere. Sed quid, si ex taciturnitate presumat invasor, quod querit. Episcopus Cenonensis dicebat, quod debet eum decipere prudenter per equivocationem vel alio modo, et talis non decipit nec ledit, sed potius prodest, nam non videtur esse in dolo, qui fraudem excludit. — Der Dekretapparat « Ecce vicit leo » schreibt : alii sicut Senonensis archiepiscopus dicunt, quod per equivocationem debet eum decipere. Man vgl. *S. Kuttner*, Repertorium der Kanonistik (1140-1234). Prodromus corporis glossarum. I. Città del Vaticano (1937) 60. — Über die Stellungnahme der Kanonistik vgl. man *S. Kuttner*, Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. Studi e Testi. Città del Vaticano (1935) 61, Anm. 3 und 288 ff.

[2] Fol. 86.

[3] Fol. 262v.

[4] Fol. 76 : Quidam dicunt, quod non debet mentiri, ut alius liberetur a morte temporali. Si tamen bono zelo quis fecerit, magis laudatur quam culpatur, sicut habes simile in causa XXX de quodam, cum inquisitus esset Dominus papa, qui filium suum dum deferret ad baptismum, vidit eum quasi iam mori et ipsemet baptizavit eum, respondit eum laudabiliter fecisse, quamvis tamen hoc fieri non debuisset. (Ebenso die Summa Decreti der gleichen Handschrift fol. 3v.)

[5] Cod. Bamberg. Can. 38 fol. 58v.

für den Vollkommenen schwer sündhaft sei; denn wäre sie nur eine läßliche Sünde, dann würde er damit nicht seine Seele töten [1]. Trotzdem bekennt Huguccio, wie wir bereits oben sahen [2], daß er tatsächlich, wenn er damit die Bekehrung von Juden und Heiden erreichen könnte, vielleicht die schwere Sünde einer Lüge auf sich nehmen würde. All dies zeigt, daß praktische Erwägungen in diesem Falle so drängend wurden, daß man sich ihnen trotz aller prinzipiellen Erwägungen nicht verschließen konnte.

Uns interessiert nun vor allem, wer diejenigen sein könnten, von denen Sicard von Cremona berichtet, daß sie es für erlaubt hielten, zur Rettung eines andern zu lügen. Nach Sicards Bericht — dies sei ausdrücklich wiederholt — soll es nur für die Unvollkommenen zugestanden werden.

Eine Glosse, die die kanonistische Summa Lipsiensis übermittelt, berichtet, daß Gandulphus hier zu vermitteln versuchte, und für den Fall, daß der Verfolger klug genug sei, aus dem Schweigen auf die Anwesenheit des Verfolgten zu schließen, den Befragten sogar für verpflichtet hielt, die Lüge als geringeres Übel zu wählen [3].

Die allerdings späte Summa Bambergensis gibt uns noch wichtigeren Aufschluß, da sie mitteilt : Cantor dicebat, quod bene potest quis mentiri pro vita alicuius conservanda. Unde dicebat « occiditur [animal] », id est leditur per peccatum veniale [4]. Die Sentenzen des Cod. Paris. Nat. lat. 14883 schreiben noch ausführlicher in einem Abschnitt, an dessen Rand auf den Cantor verwiesen wird :

Si mentior habens oculum tantummodo ad temporalem vitam huius salvandam, pecco non mortaliter, sed venialiter. Si vero mentior, ut liberem animam volentis interficere a morte spirituali et similiter animam interficiendi, scilicet sciens, quod sit in mortali peccato, et ut salvem vitam eius temporalem, quo scilicet spatium habeat penitendi, et ut mee conscientie remurmurationem auferam, quam in futurum timeo, nisi mentiar pro illo salvando, non solum non pecco, sed et mereor. Et in hoc solvit Cantor Augustinum asserentem, ⟨quod⟩ pro nullius temporali vita salvanda esse mentiendum, scilicet non est mentiendum pro illa sola servanda [5].

[1] Cod. Bamberg. Can. 40 fol. 193. Die weiteren Ausführungen Huguccios zu diesem Problem bringen wir dort, wo wir uns mit der Lüge des Vollkommenen beschäftigen.

[2] Man vgl. S. 8 Anm. 4.

[3] Man vgl. S. *Kuttner*, Kanonistische Schuldlehre, 290, Anm. 2.

[4] Cod. Bamberg. Can. 42 fol. 101.

[5] Fol. 121.

In der Summa de sacramentis et anime consiliis des Petrus Cantor suchen wir nun vergeblich nach einer entsprechenden Abhandlung. In der Summa Abel trägt er sogar, wie wir bereits vermerkten, eine entgegengesetzte Ansicht vor. Aber in seinem Kommentar zum Johannesbrief ist diese Lehre mit aller Entschiedenheit als im Naturrecht verankert dargestellt. Man liest nämlich zu Joh. 2, 21 :

« Veritatem », que scilicet tenenda sit de fide scientibus, « quoniam omne mendacium » id est nullum mendacium a Christo « est » vel fide eius. Ergo omne mendacium peccatum est. — Solutio : Mendacium hic dicitur a menda. Est ergo mendacium omne opus devium a vero, quo scilicet homo mendam reatus contrahit. — Sed nonne mentiar, ut liberetur proximus ab homicidio ? Ita quidem, quia huiusmodi opus non est contra verum esse. Dictat ergo ius naturale sic faciendum. Quid ergo est, quod Augustinus dicit huiusmodi mendacium esse peccatum veniale in perfectis. Perfectos vero dicit in tali casu simulare debere. — Solutio, quia non omne mendacium peccatum est, sed tale, quod dicitur contra mentem, contra scilicet, quod dictat alicui mens sua. Et huiusmodi dicit Augustinus esse peccatum. Dicitur etiam mendacium falsum, quod, si dicatur non cum intentione fallendi proximum, sed potius ad commodum eius, a vero non discordat, quia opus bonum est et approbabile [1].

Es ist also hier die Unterscheidung zwischen *contra scientiam* und *contra conscientiam loqui*, die man sonst nur zur Reinigung Jakobs von der Lüge anzuwenden wagte, benutzt, um auch in unserm Fall die Notlüge zu rechtfertigen. Es zeigt sich zugleich hier erweitert, was bereits die Pseudo-Poitiers-Glosse angedeutet hatte, da sie sagte : In his, que pro salute [92] fiunt vel ioco, non videtur intentio esse fallendi, que [Ms. hat qui] criminalibus imputatur, sed sicut dicimus, larga nominis acceptio est [2].

Bei diesen Aufstellungen war sich Petrus Cantor durchaus bewußt, daß er in Gegensatz zu Augustinus trat, und seine Mühe, diesen Gegensatz auszugleichen, ist nicht sehr groß. So gibt er in seiner Erklärung zu Psalm 5 die Ausführungen des hl. Augustinus über die drei Arten von Lüge in ihrer ganzen Ausdehnung wieder, in denen auch die Scherzlüge und die Lüge zugunsten eines andern nicht ganz von Schuld freigesprochen wird. Zuletzt führt er auch das klassische Beispiel vom entliehenen Schwert an und fragt im Anschluß daran :

Sed a simili, si michi deposuisti pecuniam, ut servarem, et repetas eam, ut eas ad scortum vel ad hastiludium vel ad aleam vel huiusmodi

[1] Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 281v.
[2] Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 91v f.

et hoc sciam, numquid debeo eam reddere ? Vel ubi est meta figenda et in quibus ? Contra Augustinum egit beatus Laurentius dicens : da michi triduum inducias et tesauros ecclesie tibi ostendo. Et statim erogavit illos pauperibus ante triduum. Numquid criminaliter peccavit mentiens ? Hoc etiam legitur in dialogo Gregorii de monacho, qui, ut celaretur culpa abbatis, qui eum scabello lesit, ait, scabello pedum me allisi [1]. — Solutio : Quantumcumque sim perfectus, mentiri me volo pro vita corporali alicuius tuenda, non dico, cum iuramento. Et hic potius consentio Laurentio et pluribus aliis sanctis et m[artiribus] quam Augustino. — Sed nonne, quod sit (?) contra mentem vel conscientiam ire, dupliciter exponitur, quia dicere falsum, quod mens non dictat esse dicendum vel conscientia, istud quidem mortale est ; dicere autem contra mentem aliquid, id est aliud quam credo in mente esse verum, istud non semper edificat ad iehennam. — Nota tamen, ne obviemus Augustino, quod in casu locutus est, in quo non licet perfecto pro vita alicuius servanda mentiri, ut si credat ex illo mendacio fieri scandalum. Verbi gratia, ut si sit religiosus et habeatur, qui mentitur, vel pro fure manifesto et malefico, mentiatur [2].

Der Cantor bleibt sich, wie wir bereits an seiner Summa Abel sahen, nicht in allen seinen Werken konsequent. Auch im Kommentar zum Liber Sapientiae gibt er so zu, daß die Lüge zugunsten eines andern, wie diejenige der ägyptischen Hebammen, eine läßliche Sünde ist [3].

Hier ist nun noch zu bemerken, daß der Kommentar zu den kanonischen Briefen ebenso wie derjenige zum Liber Sapientiae im Cod. Paris. Nat. lat. 15565, oder derjenige zu den Psalmen im Cod. Paris. Nat. lat. 14427 dem Cantor zugeteilt, aber ihm nicht weniger die Glosatura zu Job im Cod. Paris. Nat. lat. 15565 zugeschrieben wird. Jedoch gerade in diesem letzteren Werk wird die Diskussion des Verhaltens des durch den Abt verwundeten Mönches einem *magister*, die Behauptung aber, daß die Lüge zur Rettung eines anderen gar keine Sünde sei, gewissen *nonnulli* zugeschrieben [4]. Es läßt sich nicht ohne

[1] Die anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754 versucht übrigens diesen Fall der Sünd- und Lügenhaftigkeit zu entkleiden, da sie sagt : Sed potest dici hoc non esse trahendum ad consequentiam et Sancti Spiritus revelatione factum. Vel forte non fuit mentitus, quia et aliquando ceciderat et ad scabellum frontem allixerat (fol. 73).

[2] Zu Psalm 5 (Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 4).

[3] Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 160v.

[4] Cod. Paris. Mazar. lat. 178 fol. 24v : « Non loqui labia mea iniquitatem nec lingua mea omne mendacium ». A mendacio est iniquitas et econverso, quia ab [in]inquitate discordat, quicquid a veritate discrepat. Sed potius est mendacium meditari quam loqui. Nam illud est studiose pravitatis, loqui vero plerumque precipitationis. Vir igitur sanctus, perfectus, adherens veritati peribet se nec studio nec precipitatione mentiri. Sed (?) omni (?) opere enim cavendum est omne mendacium, quamvis levioris sit culpe, si quis mentitur prestando bene-

weiteres die Erwägung von der Hand weisen, daß man aus diesem Grund diese Glosatura dem Petrus Cantor absprechen müßte. Was uns aber berechtigt dies nicht zu tun, sind die Widersprüche, die wir auch sonst zwischen Werken des Cantors festgestellt haben.

Was hier die Lehre des Cantors ist, können wir auch aus Robert Courson erfahren, der übrigens unserem Casus umfangreiche Darlegungen widmet und es vor allem versucht, den Fall des Verfolgten noch eindrucksvoller zu gestalten:

Es wird einer bei Dir zur Tötung gesucht. Die Häscher fragen Dich um Auskunft, und, wenn Du behauptest, er sei nicht bei Dir, wollen sie Dir nicht glauben, außer Du beschwörst es. Es scheint nun, so sagt der Einwand weiter, daß Du es beschwören mußt, wenn Du so einen retten kannst, der sonst getötet wird. Du weißt nämlich — und das ist die Verschärfung an dem Beispiel —, daß er unbußfertig ist und daß er, wenn er so abscheidet, verdammt wird; und Du bist verpflichtet, mehr seine Seele als Deinen Körper zu lieben. Und Du weißt auch, daß Dir Dein Sinn befiehlt, daß Du jenen verborgen halten mußt, und Du weißt zugleich, daß Du dies nur durch den Eid tun kannst. Also mußt Du eher schwören als jenen durch Schweigen oder Nichtschwören verraten [1].

Zu all dem bemerkt nun Courson: Wir halten mit dem Cantor dafür, daß ich hundertmal eher lügen würde mit einem *mendacium dicti, non dicentis*, als einen in den Tod verraten, den ich mit einer einfachen Behauptung oder mit Beifügung einer leichten Bekräftigung

ficium. Sed quia os, quod mentitur, occidit animam, hoc quoque mendacii genus a perfectis omni (?) opere fugitur, ut nec etiam vita cuiusquam per eorum fallaciam defendatur, ne sue anime noceant, cum vitam aliene ⟨vitam⟩ prestant carni. Hoc idem Augustinus Exo. 1°: « quorum conversatio iam in celis est », estimo non debere formare linguam circa veritatem et falsitatem exemplo obstetricum. Sed *magister* his non acquiescit, licet esset perfectissimus, cum heremita, ut fratrem suum revocaret ad penitentiam, dixit se esse fornicarium, et monachus se lesum scabello, ut tegeret culpam abbatis. Si enim taceret in tali casu vel verum diceret et interficeretur, qui querebatur, peniteret, quia quodammodo occasionem prebuit homicidii. Ergo libertas (!) liberandi eum a morte meritoria fuit, si forte veniale perfecto. Et fuit opinio, quam [Ms. hat quod] dicunt Gregorius et Augustinus sequitur. Nonnulli volunt asserere hoc genus mendacii non esse peccatum, cum scriptum sit, quia edificavit eis domos Dominus. — Die Sentenzen des Cod. Paris. Nat. lat. 14883 nennen Hieronymus als Quelle für das Beispiel vom Eremiten. Man vgl. fol. 121: Jeronimus laudat heremitam mentitum, quod fornicatus esset, in consolationem fratris sui fornicatione lapsi, egitque partem penitentie pro illo. Hoc, ut ait idem Jeronimus, est vere animam pro fratre ponere.

[1] Cod. Brug. lat. 247 fol. 85v.

vom Tode befreien könnte. Doch rät der Cantor von einem Gebrauch des Eides für diesen Fall ab, weil daraus das schlimmste Ärgernis entstehen könnte [1].

So spricht Courson in einem Kontext, der *de perplexitate* handelt. Wo er nun ausdrücklich von der Lüge spricht, geht er dem Problem noch genauer nach. Zum Ausgangspunkt nimmt er hier einen Augustinustext, der für die Lüge eine Falschheit *contra conscientiam* fordert. Das erscheine als gleichbedeutend mit der Aufstellung: Lüge ist in einem nur, wenn er gegen sein Gewissen spricht. Wer also immer seinem Gewissen entsprechend, d. h. wie ihm sein Gewissen befiehlt, redet, lügt nicht. Nun redet aber jener Weise, bei dem einer zur Tötung gesucht wird, nicht gegen sein Gewissen, wenn er dem suchenden Häscher auf seine Frage sagt: Jener ist nicht hier, sondern in der Kirche, und dies, weil ihm sein Gewissen und sein abwägendes Urteil so raten. Wer also so redet, lügt nicht. Also kann er, selbst wenn er ein Vollkommener wäre, ihm erlaubter Weise Falsches sagen, wenn er nur nicht wider sein Gewissen redet. Dem stehe aber nun die Augustinussentenz entgegen, daß den Gerechten nicht Falsches zu sagen, sondern lediglich die Wahrheit zu verschweigen gestattet sei, so daß man, wenn man einen nicht zur Tötung verraten wolle, die Wahrheit zu verschweigen habe. Hieraus ergebe sich also offenbar, daß man in einem solchen Fall schweigen solle. — Hiegegen spreche wieder, daß dem Gerechten sein Gewissen befehle, er dürfe nicht schweigen, wo sich aus dem Schweigen die Gelegenheit ergebe, nach dem zu Tötenden zu suchen. Da er somit sicher weiß, daß sein Schweigen jemandem zur Ursache des Todes werde, wo dieser durch ein Wörtchen gerettet werden könnte, darum muß er seinem Gewissen folgen, weil alles, was gegen das Gewissen geschieht, Bausteine für die Hölle beibringt [2].

Ein weiterer Fall, den Courson vorführt: Jener Gerechte weiß, daß, mag er nun an einer solchen Stelle die Wahrheit sagen oder verschweigen, sofort ein ganz schwerer Verbrecher, um den man auf der

[1] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 85v): Solutio: Dicimus cum Cantore, quod centies prius mentirer mendacio dicti, non dicentis, quam proderem aliquem ad mortem, quem possem simplici assertione vel levi adhibita confirmatione a morte liberare. Sed sollemnitatem iuramenti non adhiberem, iurando scilicet occidendum non esse hic, quia inde exemplum pessimi scandali posset oriri. De hoc tamen in tractatu de mendacio plenius dicemus.

[2] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 88v).

Suche ist, getötet werden wird. Er weiß aber zugleich von demselben, daß er bei seinem Entrinnen bußfertig und äußerst gebessert würde. Dem sei so. Wenn dieser nun stirbt, kommt er in die Hölle. Ist es da nicht ratsamer, Falsches zu sagen, womit man nur eine läßliche Sünde begeht, als die Seele eines andern, wo man es in der Macht hat, zugrunde gehen zu lassen und nicht zu retten ? [1] Wollte man aber sagen, es sei für jenen am besten zu schweigen, dann kommt der Einwand : Der Häscher wird heftiger drängen und ihm sagen : Ist vielleicht der Verbrecher hier drinnen ? Gib Antwort oder ich töte Dich. Er muß also entweder die Wahrheit abstreiten, oder schweigen und sterben, oder die Wahrheit bekennen. Es stehe also fest, daß er mit der Aussage der Wahrheit oder mit dem Schweigen sich zum Tode ausliefert oder die Tötung des andern veranlaßt. Damit bleibe also nur übrig, daß er die Wahrheit ableugne und Falsches sage ; denn mit der Behauptung der Wahrheit habe er ein Mißverdienst. Somit erwerbe er sich in einem solchen Fall mit der Ableugnung der Wahrheit ein Verdienst [2].

Ein weiterer Gesichtspunkt : Angenommen, er sagt : Jener ist nicht bei mir. Dies tut er *ex caritate* und aus mildherziger Meinung, nämlich um den Nächsten zu retten. Er verdient also damit und begeht damit weder eine läßliche, noch eine Todsünde. Damit erscheine, daß ein Werk, das Lüge ist, in einem Fall verdienstlich sei. Davon nimmt nun eine Schwierigkeit ihren Ausgangspunkt, die fragt, ob einer, sei er nun vollkommen oder unvollkommen, in einem solchen Fall, um der Befreiung des zur Tötung Gesuchten willen, beschwören müsse, daß die Sache sich so verhalte, wenn er ihn anders nicht befreien könne. Wenn dem so ist, begeht er wissentlich einen Meineid, weil die Eide so zu nehmen sind, wie sie der versteht, dem man sie schwört. Jener Häscher nun, dem man den Eid schwört, versteht dahin, daß der Dieb nicht dort sei, was man mit einem Eid erhärtet, obwohl man weiß, daß es falsch ist. Da man somit einen Meineid begeht, sündigt man schwer, um einen andern zu retten [3].

In *seiner Lösung* macht nun Robert unter Bezugnahme auf Augustinus vor allem darauf aufmerksam, daß für die Lüge nicht die

[1] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 88v). Man findet den Casus auch in den zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. fol. 67.

[2] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 88v).

[3] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol 88v).

Falschheit des Gesagten, sondern diejenige des Sagenden ausschlaggebend ist, wie z. B. wenn jemand wider das redet, was ihm sein Sinn zu sagen befiehlt, sei es nun wahr oder falsch, dann lügt er, wenn er dabei die Absicht, zu täuschen hat. Nur auf diese trifft die Definition der Lüge zu, nicht aber auf die Scherzlüge oder auf die Lüge aus Wohlwollen oder um des Vorteiles des andern willen, wenn sie nicht Täuschung beabsichtigt [1].

Er kennt daneben aber noch eine zweite Art, in der man von Lüge redet : Man spricht ferner von Lüge, wenn einer wider das redet, was in seinem Sinne *ist*, ich sage nicht : wider das, was sein Sinn *fühlt*, sondern wider das, was wahr ist, wie z. B. wenn er weiß, daß etwas wahr ist, und er das Gegenteil davon sagt. Dies ist eine uneigentliche Bezeichnung, und ihr entsprechend ist Lüge identisch mit dem dialektisch Falschen. Dem entsprechend wird lügen äquivok genommen, nämlich für « sprechen wider das, was man nach dem rechten Gewissen sagen sollte » und für « Falsches sagen ». Wer in der ersten Weise zum Zweck der Täuschung lügt, begeht eine Todsünde. Nicht aber jeder, der in der zweiten Weise lügt, begeht eine Todsünde [2].

Man sieht, daß hier Robert Courson die ganz strenge Ansicht vertritt, nach der Lüge im eigentlichen Sinn notwendig Todsünde ist, nämlich die Aussage von etwas Falschem wider das Urteil des Gewissens, in der Absicht zu täuschen. Dazu gehört aber nach seiner Lehre vor allem nicht die Scherzlüge noch die Lüge in der Absicht, einem andern zu nützen. Vielmehr, wer um des Scherzes willen oder um einem andern zu nützen, nicht aber um zu täuschen, Falsches sagt, begeht nur eine

[1] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 88v) : Solutio : Ad intelligentiam predictorum nota, quod, sicut dicitur ab Augustino, mendacium non dicitur a falsitate dicti, sed dicentis. Verbi gratia : Quando quis loquitur contra id, quod animus dictat ei dicendum esse, sive illud sit verum sive falsum, dummodo intendat fallere, ille mentitur et tali tantum mendacio convenit predicta mendacii [fol. 89] descriptio, quia non convenit iocoso mendacio vel illi, quod fit causa benignitatis vel commodi alicuius preter omnem deceptionem. — Dies findet sich teilweise wörtlich auch in den zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 67v.

[2] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 89) : Item, mendacium dicitur, quando aliquis loquitur contra id, quod est in mente, non dico : contra id, quod sentit mens, sed : contra id, quod est verum ; verbi gratia, cum sciat aliquid esse verum et dicat contrarium. Et hec est impropria acceptio in hac facultate, et secundum hoc idem est mendacium, quod falsum dyaleticum, et secundum hoc mentiri equivocum sumitur, scilicet pro loqui contra id, quod recta conscientia iudicat esse dicendum, et pro dicere falsum. Qui primo modo mentitur ad hoc, ut fallat, mortaliter peccat. Sed non quicumque secundo modo mentitur, peccat mortaliter. — Ebenso in den zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 67v.

läßliche Sünde. Und da das Falsche nichts ist, geht jeder, der das Wahre, das ist, unterläßt und dazu überschwenkt, Falsches zu sagen, zu dem über, was nicht ist [1].

Warum Robert in diesen Fällen doch noch eine läßliche Sünde annimmt, setze ich an anderer Stelle auseinander. Hier interessiert uns nur noch, was er in unserm besonderen Fall des verfolgten Feindes zu tun rät. Er betont betreff desjenigen, bei dem einer zur Tötung gesucht wird, mag er nun vollkommen sein oder nicht, daß er seinem Gewissen, wenn dieses nur überlegt ist, folgen muß. Ein solcher hat so z. B. alle Umstände in Betracht zu ziehen und, ob er den vom Tod Bedrohten durch die bloße Behauptung von etwas Falschem befreien kann. Ist dem so, dann sei es lobenswert, Falsches zu sagen, eher als die Tötung des andern zuzulassen, und man solle deshalb auch nicht von einer Lüge im theologischen Sinne sprechen, denn er rede nicht gegen sein Gewissen [2].

Wir sahen bereits, daß Robert an einer anderen Stelle dem Petrus Cantor die gleiche Ansicht zuweist, und unsere Untersuchung hat diese Behauptung nur bestätigen können. Auffallend ist nun, daß Robert im Folgenden wörtlich die gleiche Äußerung, wie dem Cantor, auch einem Odo zuschreibt, mit den Worten: Und dies war die Meinung des Magisters Odo, der sagte: er würde hundertmal eher Falsches sagen als durch Schweigen oder auf andere Weise Gelegenheit dazu geben, daß einer getötet werde, den er befreien könne. Und es ist die Annahme nicht unzulässig, daß einer zur Rettung eines andern Falsches sage und — lügen in diesem Sinne verstanden — lügen müsse. Es wäre aber unpassend zu sagen, daß einer löge — lügen im andern Sinn genommen —, weil im vorhin mitgeteilten Fall weder ein Vollkommener noch ein Unvollkommener wider sein Gewissen redet, wenn er sagt:

[1] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 89): Immo, si causa ioci dicat falsum, vel ut prosit alii, non ut fallat, tantum venialiter peccat. Et, cum falsum nichil sit, quicumque omittit verum, quod est, et transit ad falsum dicendum, transit ad id, quod non est.

[2] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 89): De illo autem, apud quem queritur occidendus, sive sit perfectus sive imperfectus, dico, quod sequi debet conscientiam suam, dummodo discreta sit. Verbi gratia: Ipse debet considerare omnes circumstantias, et, utrum possit liberare occidendum per solam assertionem falsi. Quod si est, laudo, ut dicat falsum, priusquam permittat illum occidi, et non propter hoc dicatur mentiri secundum theologum, quia non loquitur contra conscientiam. — Fast wörtlich findet sich dies in den zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 67v.

Jener ist nicht hier. Vielmehr steht eine solche Aussage im Einklang mit seinem Gewissen [1].

Die größte Schwierigkeit macht hier natürlich die klassische Augustinusstelle, mit der sich Robert aber entschieden auseinandersetzt:

Sed quomodo salvemus Augustinum dicentem, quod perfectis non convenit mentiri nec etiam pro temporali vita alicuius servanda, ne dum alienam vitam servat, propriam perdat. — Ad hoc dicimus, quod facienda est vis in hoc, quod dicit pro temporali vita, quia non licet perfectis pro corpore alicuius servando vel pro vita temporali mentiri, id est dicere falsum eo modo, quo ostendimus supra, quia sic mentiri sive dicere falsum potest esse meritorium perfecto [2].

Der Text Roberts ist hier allem Anschein nach etwas verstümmelt. Wir finden die Sache ganz klar ausgesprochen in der textlich auf weite Strecken übereinstimmenden Quästion der zweiten Sammlung des Cod. Erlangen. lat. 353, die sagt: Ad hoc dicimus, quod facienda est vis in hoc, quod dicit pro temporali vita, id est habito respectu ad temporalem vitam tantum, ut sic caro contrahat eum tantum et non spiritus. Imperfecto autem contingit mentiri habito respectu ad temporalem vitam alicuius tantum [3]. — Man findet diese Erklärung auch in der Summe Gaufrids von Poitiers [4] erwähnt.

Robert geht nun noch einen Schritt weiter und stimmt dafür, daß auch ein Vollkommener, wenn er so Falsches behauptet, dies unter Beifügung einer mäßigen Bekräftigung tun kann, in der Form: Ich sage Euch für sicher: Der, den Ihr sucht, ist nicht hier [5]. Robert möchte es aber nicht loben, wenn man dies mit einem Eid bekräftigen würde, weil die Feierlichkeit des Eides für schlimmstes Ärgernis Gelegenheit geben und andere zum Schwören geneigt und leichtfertig machen könnte [6].

[1] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 89): Et hec fuit opinio magistri Odonis dicentis se centies prius dicere falsum quam per taciturnitatem vel alio modo dare occasionem occidendi aliquem, quem posset liberare. Nec est inconveniens recipere aliquem debere dicere falsum et secundum illam acceptionem mentiri ad hoc, ut alium salvet. Sed inconveniens esset dicere aliquem mentiri in alia significatione, quia nec perfectus nec imperfectus in predicto articulo loquitur contra conscientiam dicendo hoc falsum: ille non est hic, immo hoc dicere est cum conscientia ipsius.

[2] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 89 und Cod. Paris. Nat. lat. 3258 fol. 143).

[3] Fol. 67v.

[4] Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 55v.

[5] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 89).

[6] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 89).

Diese Ausführungen werden dann durch eine Reihe von Beispielen belegt [1]. Es wird aber auch noch ein weiterer Casus gebracht, der für den geschilderten Fall besondere Schwierigkeiten bereiten könnte: Angenommen: Du bist ein Vollkommener, derjenige, der gesucht wird, ist völlig gerecht und der Dritte will ihn im Einklang mit den Gesetzen töten und kann dies auch in verdienstlicher Weise tun. Was wirst Du als Kleriker zu ihm sagen? Wirst Du ihn richten? Gewiß nicht, außer Du wärest ein Laie und wüßtest, daß er gerechter Weise sterben müsse. Ich frage also: Wirst Du lügen, um jenen zu befreien, wo vielleicht sein ferneres Leben ihm zum Schaden wird? Die Lösung lautet: Um Deinetwillen, nämlich damit Du nicht zur Ursache eines Todschlages werdest, mußt Du in einem solchen Fall lügen [2].

Ohne Zweifel geht die in Frage kommende Quästion der zweiten Sammlung des Cod. Erlangen. lat. 353 mit Robert Courson. Wir konnten bereits auf einige wichtige Stellen in diesem Zusammenhang hinweisen. Bei Behandlung der *perplexitas* kommt sie noch einmal auf die Lüge zu sprechen und setzt den Fall, daß der von den zur Tötung bereiten Häschern nach dem Verfolgten befragte Vollkommene im Gewissen überzeugt ist, daß sein Schweigen die Gelegenheit für die Tötung des andern sei. Dem stehe auf der andern Seite die Augustinussentenz entgegen: perfecto non licet mentiri. Auch hier lautet die Lösung: Perfecto non licet mentiri, id est contra conscientiam suam dicere vel

[1] Ebenda: Hoc autem, quod diximus, exemplis multis possumus roborare: Quidam spiritu plenus Laudinus, cum duceretur coram eo latro, qui eum spoliaverat, et quereretur ab illo, utrum ille esset latro, qui furatus erat sua, non respondit eis, sed tacuit. Quod videntes apparitores illi volebant illum maleficum statim suspendere. Sed sanctus statim hoc viso mentiens dixit: Non est ille, qui me spoliavit, nam turpissimus fuit ille et iste est pulcher et procerus. Item scolares magistri A. mentiti sunt matri sue tribus diebus post obitum suum illum non fuisse mortuum, ne ipsa subito dolore moreretur, dicentes illum ad archyepiscopum fuisse profectum. — Item quidam miles insanus discurrens per Campaniam armatus omnes, quos superare potuit, interficiebat, nisi ei humagium facerent. Unde plures mentiti sunt ei, ut effugerent. — Ein Beispiel von einem Kranken, dessen Leben nur durch eine Lüge geschont werden kann, berichtet auch noch Richard Fishacre in seinem Sentenzenkommentar (zu 3 dist. 38 — Cod. Vat. Ottob. lat. 294 fol. 255v).

[2] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 89): Item adhuc obicitur de predicto articulo: Sit, quod ille, qui queritur occidendus apud te perfectum, sit iustissimus, et ille vult eum interficere secundum leges et meritorie potest eum interficere. Quid dices tu, clericus, ei? An iudicabis illum? Certe non, nisi esses laicus sciens illum debere iuste mori. Quero ergo, an mentieris, ut illum liberes, cum forte amplior eius vita fiet ei in detrimentum? — Solutio: Propter te, scilicet ne fias causa homicidii, debes mentiri in tali casu.

contra id, quod iusta conscientia dictat ei dicendum. Et in hoc sensu accipit Augustinus mentiri. Sed falsum dictum bene licet ei dicere, ut in casu proposito, nec sic mentietur, et ita non erit perplexus inter veniale et mortale [1].

Ganz in der Nähe steht hier auch Gaufrid von Poitiers. Er betont, daß das ire contra mentem, das gleichbedeutend ist mit handeln entgegen dem, dessen Nichtgeschehen das Gewissen befiehlt, Lüge im eigentlichen Sinne sei. Augustinus habe dies im Auge gehabt, wo er die Lüge zur Rettung des Lebens eines andern verbot. Es scheine nämlich schwer zu sagen, daß ein Priester oder Mönch eine Todsünde begehe, so oft er wissentlich etwas Falsches sage. Vielleicht meine Augustinus das Gleiche, wo er bei der Aufzählung von drei Lügenarten sage, daß zwei Arten seien, in denen sich keine schwere Schuld finde [2]. Eine Aussage in diesem Sinn, nämlich wider den Befehl des Gewissens, daß man nicht so sagen dürfe, fällt nach Gaufrid mit dem uns bereits aus Robert Courson bekannten *mendacium dicentis* zusammen, das immer eine schwere Sünde darstelle [3]. Im gleichen Sinn sei « Lüge » auch in der Gregoriussentenz « Summopere cavendum est » zu nehmen [4].

Die Annahme, daß man in einem Fall wie dem vom verfolgten Feind lügen dürfe, scheint zu einer Erweiterung gedrängt zu haben. Wenn so die Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazar. lat. 758 zwar der Meinung sich anschließt, daß das *mendacium benignitatis* eine schwerere Sünde sei als die Scherzlüge, so kann sie doch den Bericht nicht unterdrücken : Von dem, der aus Wohlwollen lügt, sagen einige, daß er nicht lüge. Denn er sage das, was ihm sein Gewissen zu sagen befehle und es sei somit nicht *contra mentem*, was (allein) die Lüge ausmache [5].

Um nun das fernere Geschick dieser Richtung weiter zu verfolgen, so sei sofort vermerkt, daß Stephan Langton in seinen Quästionen gegen diese Ansicht ausdrücklich Stellung nimmt unter Hinweis darauf, daß nach Augustinus jede Lüge eine Sünde sei [6]. Auch Wilhelm von Auxerre tritt mit großer Entschiedenheit dieser Gruppe entgegen, wo sie im Falle des verfolgten Feindes die Lüge für erlaubt halten möchte. Er sagt, daß derjenige, der glaubt, in einem solchen Fall lügen zu

[1] Fol. 77v.
[2] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 55v).
[3] Ebenda.
[4] Ebenda.
[5] Zu 3 dist. 38 (fol. 134v).
[6] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol 262v.

müssen, nicht ein *homo spiritualis* sei, der alles beurteilt und die Wahrheit in sich sieht. Ein solches Gewissen sei irrig und er müsse es ablegen [1]. Darum sei auch die Begründung, jener handle nach seinem Gewissen, falsch; vielmehr tue er gegen das Gewissen, weil er gegen das wahre Gewissen handle; wie man auch von demjenigen, der urteile, weiß sei schwarz, sage, er urteile gegen das Sehen, weil er gegen das gut disponierte Sehen urteile. Er handle auch deswegen gegen sein Gewissen, weil er in seinem Gewissen das Gegenteil finden würde, wenn er gut und nach Möglichkeit vergleichen würde [2].

Man sieht, wie hier wieder porretanische Ideen siegreich zum Durchbruch kommen. Wilhelm meint dann auch ganz entschieden, daß man in diesem Fall nicht lügen dürfe, und daß auch das Argument falsch sei, das sich darauf stütze, daß man ja nicht die Täuschungsabsicht habe. Denn man beabsichtige auch hier den Glauben zu erwecken, es sei etwas wahr, was falsch ist [3].

Dies gilt für den Vollkommenen. Wilhelm fügt nun bei:

Imperfectus autem potest mentiri, qui non est ita separatus ab amore mundanorum sicut perfectus. Unde secus est de imperfecto et perfecto [4]. Doch darf man dies nicht dahin verstehen wollen, als ob eine solche Lüge für den Unvollkommenen gar keine Sünde wäre. Vielmehr stellt Wilhelm dafür das allgemeine Prinzip auf, daß, nachdem die Unvollkommenen aus Liebe zum zeitlichen Leben handeln, ihre Lüge eine läßliche oder schwere Sünde ist, je nachdem die dazu bestimmende Liebe zum zeitlichen Leben läßlich oder schwer sündhaft ist [5].

Hugo a S. Charo geht hier insofern mit Wilhelm, als er betont, daß man ein hier sich zeigendes falsches Gewissen ablegen müsse. Er betont aber auch, daß derjenige, der auf Grund eines solchen falschen Gewissens lüge, in diesem Falle nicht eine schwere Sünde begehe [6].

Auch Odo Rigaldi ist hier einzureihen, insofern er lehrt, daß wohl nicht einem Vollkommenen, — für den es ja schwere Sünde wäre —

[1] Ebenso in der Summe des Herbert von Auxerre (Cod. Vat. lat. 2674 fol. 93).

[2] Summa aurea, lib. 3 tract. 18 c. 1 q. 2 (fol. 216).

[3] Summa aurea, lib. 3 tract. 18 c. 1 q. 2 (fol. 216). Ebenso in der Summe des Herbert von Auxerre (Cod. Vat. lat. 2674 fol. 93).

[4] Summa aurea, lib. 3 tract. 18 c. 1 q. 2 (fol. 216).

[5] Ebenda.

[6] Sentenzenkommentar, zu 3 dist. 38 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573 fol. 196v): Et si ponas aliquem perfectum, cui dictet conscientia, quod debet mentiri potius quam permittat occidi hominem factum ad ymaginem et similitudinem Dei, dicimus, quod conscientia erronea est et debet eam deponere, non tamen, si manente conscientia mentiatur, in illo casu peccat mortaliter.

wohl aber einem Unvollkommenen es erlaubt, nicht aber geboten sei, durch eine Lüge an der Bekehrung eines Ungläubigen mitzuwirken [1]. Doch darf auch hier seine später bei Gelegenheit der Erörterung der zur Erhaltung der eigenen Keuschheit für den Unvollkommenen erlaubten (conceditur) Lüge gemachte Bemerkung nicht unbeachtet bleiben : Es ist dies nicht so zu verstehen, als ob dann jene Lüge keine Sünde wäre. Es heißt so : es sei keine Sünde oder höre auf Sünde zu sein im Vergleich zu derjenigen, zu deren Vermeidung es geschieht, oder mit Rücksicht auf die Sünde, die es darstellte, wenn es freiwillig geschähe [2].

Die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 scheint auf den ersten Anblick mit Petrus Cantor zu gehen, da sie behauptet : est mendacium indolis, quod non est peccatum, ut si aliquis volens salvare alicuius vitam dicat insequentibus eum : Non est hic homo, quem queritis. Peccat tamen, ut aiunt, si sit perfectus [3]. Doch referiert sie, wie das *aiunt* mahnt, hier lediglich die Meinung anderer. Sie selber faßt ihre Ansicht hinsichtlich der verschiedenen Arten der Lüge, auch derjenigen zur Rettung des Lebens eines andern, dahin zusammen : Dicitur autem, quod viro perfecto non licet mentiri aliquo istorum modorum, imperfecto autem licet, quamvis veniale peccatum incurrat [4]. Die Summe tritt sodann, wenn auch nicht gerade mit äußerster Energie, der Forderung entgegen, daß ein Unvollkommener verpflichtet sei, eine läßliche Sünde (darunter auch die Lüge) zu begehen, um den Tod

[1] Sentenzenkommentar, zu 3 dist. 38 (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 11614 [1512] fol. 175v) : Item, ponatur, quod alicui perfecto firmiter dictet conscientia, quod potest per aliquod mendacium convertere infidelem ad fidem. Numquid in hoc casu potest mentiri ? Videtur, quod sic, quia non debet tantum bonum et maxime tantum honorem Domini sui dimittere pro parvo malo suo. Ergo in hoc non peccat mortaliter. Ergo non omne mendacium est mortale perfecto . . . Ad aliud dicendum, quod non debet mentiri perfectus, ut convertat infidelem. Et ad obiectum dicendum, quod potius de [fol. 176] beret velle etiam aliquod malum pene, sed non malum culpe et maxime mortalis, que non potest fieri ad honorem Domini sui nec debet dici parvum malum. Sed numquid licet hoc imperfecto, qui non peccaret nisi venialiter. Dicendum, quod non debet, id est non obligatur ad hoc . . . — Die Summa Alexandrina betont unter Berufung auf Augustinus hinsichtlich dieses Falles : quod nequaquam debet mentiri etiam in hoc casu (Pars 2 q. 139 m. 5 — *Koberger* [1481]).

[2] Sentenzenkommentar, zu 3 dist. 38 (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 11614 [1512] fol. 176).

[3] Fol. 41v.

[4] Fol. 42.

(den eigenen und auch den eines andern) zu verhindern, nicht aber auch der Vollkommene[1].

Auch Magister Martinus ist der Ansicht, daß es einem Unvollkommenen erlaubt sei, zur Rettung des Lebens eines andern zu lügen, nicht aber einem Vollkommenen. Seine Ausführungen lauten hier :

Item queritur, an aliquis debeat dimittere aliquod bonum vel peccare venialiter, ne peccet proximus mortaliter. Quod probatur sic : Quod potest facere homo sine peccato, pro vita alicuius facere debet. Ita dicit auctoritas. Quod dicitur « sine peccato », intelligitur mortali. Ergo licet alicui peccare venialiter, ne proximus suus peccet mortaliter. Item tenetur homo preponere vitam temporalem immunitati venialis peccati et vitam spiritualem proximi immunitati venialis peccati. Ergo venialiter potest quis peccare, ne proximus suus peccet mortaliter. Queritur ergo, an liceat alicui mentiri pro vita alicuius servanda et ne ille qui querit alium ad occidendum, vel virginem ad deflorandum, peccet mortaliter. ... Responsio : Augustinus dicit : imperfectis licere mentiri pro vita alicuius servanda, perfectis autem negat hoc licere. Inquit enim : perfectis non congruit mentiri nec etiam pro temporali vita alicuius servanda, ut si quis non vult hominem perdere ad mortem, verum taceat, non falsum dicat, ne pro corpore alterius animam suam perdat[2].

Wenn hier ebenfalls das *absque peccato* zu verstehen wäre für *absque peccato mortali*, dann wäre Martinus ein Vertreter der von der Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 bekämpften Ansicht, nach der man verpflichtet wäre, eine läßliche Sünde zu begehen, um den Nächsten an einer Todsünde zu hindern : Wir lesen bei Martin wenigstens die *responsio :*

[1] Fol. 41v : Queritur, an debeat quis committere veniale, ut declinet mortem corporis. Quod conceditur de imperfecto. De perfecto autem non conceditur a pluribus. Ait enim Augustinus : Non committas veniale, ne alius declinet mortale. Sed carior debet esse declinatio mortalis in altero quam salus propria corporis. Ergo non debet quis venialiter peccare, ut declinet mortem, maxime si sit perfectus. Quod concedimus. — Contra sic : Plus tenetur perfectus saluti cuiuslibet quam imperfectus. Sed imperfectis licet venialiter peccare pro salute alterius. Ergo et perfectis. — Instantia : Iste prelatus plus tenetur providere saluti subditorum quam ille subditus. Sed subditus tenetur hoc modo providere ut ministratione mense et huiusmodi. Ergo et prelatus. — Quod etiam imperfecto non liceat venialiter peccare pro salute corporis, videtur. Si enim aliqua pena purgatoria gravior est aliqua pena temporali et pro veniali redditur pena purgatoria : ergo magis declinandum est veniale qualibet pena temporali. Ait tamen magister M[anducator (?)] quod non quelibet pena purgatoria maior est qualibet pena temporali. Et licet hoc alicubi dicatur, particulariter dicitur et non generaliter. Ait etiam, quod perfecto non licet mentiri vel in aliquo casu peccare venialiter, nec etiam pro salute alicuius corporali.

[2] Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 338).

Vere debeo subire penam temporalem, ne proximus subeat eternam, si possum absque peccato. Propter autem tria peccatum est vitandum: quia in se malum est: unde: oderunt peccare boni virtutis amore; quia eo Dominus offenditur: unde Jacobus: in multis offendimus omnes; quoniam peccatum pena co⟨m⟩mit⟨t⟩tatur: unde: oderunt peccare mali formidine pene [1].

Petrus von Capua nimmt dann die klassische Augustinussentenz zum Anlaß, die akademische Frage aufzuwerfen, wie man denn annehmen könne, daß ein Unvollkommener in solcher Lage lügen müsse, wo doch Augustinus sage: Wenn jemand glaubt, daß eine Gattung der Lüge nicht Sünde sei, täuscht er sich selber. Denn damit müßte jemand in einem bestimmten Fall sündigen. Er würde also, wenn er dann sündigt, nicht sündigen. Petrus von Capua verweist in seiner Lösung vor allem auf die Antwort einiger, nach welcher in einem solchen Falle der Unvollkommene perplexus est inter mortale et veniale. Denn in diesem Fall schweigen, wäre Todsünde, reden, läßliche Sünde. Da er nun dazu verhalten ist, die Todsünde zu meiden, ist er in diesem Fall gehalten, läßlich zu sündigen, und doch wird es ihm zur läßlichen Sünde angerechnet, wie auch dem Teufel seine Sünde imputiert wird, obwohl er sie nicht zu vermeiden vermag. Dagegen stehe aber nun die Schwierigkeit, daß dann für den Vollkommenen etwas, nämlich in solchem Fall schweigen, nicht Sünde wäre, was für den Unvollkommenen eine Sünde bedeutete. Dies sei aber völlig unerfindlich, vielmehr pflege man das Gegenteil zu finden, nämlich, daß etwas für den Unvollkommenen nicht Sünde sei, was für den Vollkommenen eine solche wäre. Darum gibt Petrus von Capua als mögliche Antwort: Falsches zu sagen sei in einem solchen Fall für den Unvollkommenen erlaubt, d. h. es sei für ihn keine schwere Sünde; solches zu sagen habe er aber keinerlei Verpflichtung. Dem Vollkommenen aber sei es nicht erlaubt, d. h. für ihn bedeute es eine schwere Sünde [2].

Wir haben bereits auf den Vorschlag hingewiesen, den Präpositinus für den erwähnten Fall macht. Hier sei lediglich noch vermerkt, daß nach seiner Ansicht die Lüge zur Rettung eines andern auch für den Vollkommenen bloß eine läßliche Sünde ist, wenn auch eine belastendere, wie für den Unvollkommenen. An Präpositinus kann man ferner wiederum ganz deutlich sehen, daß die störendste Schwierigkeit hier lediglich aus der klassischen Augustinussentenz kommt, die er denn

[1] Ebenda.
[2] Summe (Clm. 14508 fol. 31v).

in seinem Sinn dahin zu interpretieren versucht : Er möge nicht lügen, auf daß er seine Seele nicht töte, d. i. er möge nicht lügen, auf daß er Gott nicht beleidige, der das Leben seiner Seele ist [1] ; oder auf daß er nicht allmählich zum Tod seiner Seele abzweige [2].

Bis hieher sahen wir in der Hauptsache ein Ringen mit Augustinus, dem sich in manchen zu kraß erscheinenden Fällen der sog. gesunde Menschenverstand entgegenstemmen möchte. Eine feste Basis ist aber bis jetzt noch nicht gefunden. Um die Gewinnung einer solchen sollte sich Wilhelm von Auxerre besondere Verdienste erwerben. Er stellt das allgemeine Prinzip auf, daß die Lüge eine läßliche oder schwere Sünde ist, je nachdem die sie diktierende Liebe zum zeitlichen Leben, dem eigenen oder demjenigen des Nächsten, eine läßlich oder schwer

[1] Hier schiebt die Summe des Cod. Vat. lat. 10754 (fol. 73v) noch ein : Vel large hic accipitur occidere animam, id est offendere eum, qui est vita anime sue, sicut in precedenti capite accipit idem Augustinus dicens : Nec artificioos mendacio nec simplici verbo oportet quemquam decipere, quia, quomodolibet mentiatur quis, occidit animam, id est offendit Deum. — Die Summe des Gaufrid von Poitiers zitiert diese Ansicht des Präpositinus in zustimmendem Sinn (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 55v).

[2] Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 27v) : Die Schwierigkeit lautet : Item Augustinus : Si quis forte non velit ad istam visibilem mortem prodere, paratus debet esse verum occultare, non falsum dicere, ut neque prodat neque mentiatur, ne occidat animam suam pro corpore alterius. Ergo mentiri pro salute alicuius est mortale peccatum. Sed si illud est mortale peccatum, quod mendacium erit, quod non sit mortale peccatum. — Die Antwort lautet (ebenda) : Quod IIII[to] obicitur, quod dicit Augustinus : Si quis etc. Augustinus ibi large accipit occidere animam, videlicet pro offensa Dei. Et est sensus : non mentiatur, ne occidat animam suam, id est non mentiatur, ne offendat Deum, qui est vita anime sue. Vel ne per hoc pedetentim declinet ad mortem anime sue. Nam et Augustinus, cum computet maledictum, quod fit ex facilitate vel temeritate inter venialia, si tamen subiunxit : Quoniam scriptum est : Maledicti regnum Dei non consequentur, non icirco hoc dixit, quod ipse velit ostendere per tale maledictum regnum Dei perdere, alioquin non esset veniale, sed mortale peccatum ; sed icirco hoc dixit, quia, dum talia maledicta non cavemus, facile maiora incurrimus. Quod autem ita sit intelligendum, apparet ex eo, quod continuo subiunxit : Duo vero sunt genera mendaciorum etc. Quidam enim dicunt hoc esse intelligendum de perfecto viro : « Sed si quis forte » etc., cui mortale peccatum esse dicunt mentiri etiam pro aliquo, etiam pro salute alterius, et hoc dicunt ex eo, quod Augustinus prius loquebatur de perfecto viro dicens : Ne quis arbitretur perfectum et spiritualem hominem pro ista temporali vita, morte cuius sua vel alterius non occiditur anima, debere mentiri. Nobis autem non videtur, quod viro perfecto sit mortale peccatum mentiri pro salute alterius. Et quod dicit Augustinus : Non debent mentiri pro salute alterius, verum est de quolibet. Set revera gravius veniale videtur esse viro perfecto quam imperfecto. — Im wesentlichen findet sich dies alles bis auf die Stellungnahme am Schluß auch in der Summe des Cod. Vat. lat. 10754 fol. 73v.

sündhafte ist[1]. Es erscheint ihm dabei als wenig wahrscheinlich, daß gerade ein Vollkommener im Fall des verfolgten Feindes aus einer schwer sündhaften Liebe zum zeitlichen Leben sündige[2]. Die Augustinussentenz, nach der man auch für die Rettung des Lebens eines andern nicht lügen dürfe, ne forte dum vitam alterius servat usw., deutet er in dem Sinn, daß keiner lügen dürfe, damit er sich nicht der Gefahr aussetze, schwer zu sündigen. Denn er wisse nicht, ob jene Lüge eine läßliche oder eine schwere Sünde sei, weil er nicht wisse, ob sie aus einer läßlich oder aus einer schwer sündhaften Wurzel hervorgehe. Man habe es somit hier nicht mit einer Behauptung des Augustinus zu tun, daß einer mit einer solchen Lüge seine Seele verliere, sondern lediglich mit einem Bedenken[3]. Wilhelm betont auch im Sinn der schon früher aufgetretenen augustinischen Tradition, daß ein Vollkommener nicht *perplexus* sein könne (neque perplexitate absoluta neque conditionali). Dann gibt er unter ausdrücklichem Hinweis auf den Vorschlag des Präpositinus als seine Meinung, daß der Vollkommene in einem solchen Fall weder schweigen noch verraten dürfe, sondern die Häscher mit einem Scherz abfertigen solle, der Art: Glaubt Ihr, ich würde es Euch sagen, wenn er hier wäre. Oder er solle sagen nach Art des hl. Bischofs, von dem Augustinus berichte: Ich kann weder lügen noch auch den Verräter machen[4].

[1] Summa aurea, lib. 3 tr. 18 c. 1 q. 2 (fol. 216). Ebenso *Hugo a S. Charo*, Sentenzenkommentar, zu 3 dist. 38 (Cod. Lips. lat. 573 fol. 196); *Johannes von Treviso*, Summe (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 46v); *Herbert von Auxerre*, Summe (Cod. Vat. lat. 2674 fol. 93); der dem *Guerricus de S. Quintino* zugeschriebene Sentenzenkommentar, zu 3 dist. 38 (Cod. Vat. lat. 691 fol. 118). — Das Grundsätzliche findet sich auch in den anonymen Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3804 A fol. 104v.

[2] Summa aurea, lib. 3 tr. 18 c. 1 q. 2 (fol. 216).

[3] Summa aurea, lib. 3 tr. 18 c. 1 q. 2 (fol. 216). Ebenso *Herbert von Auxerre*, Summe (Cod. Vat. lat. 2674 fol. 93); *Johannes de Rupella*, Summa de vitiis (Cod. Vat. lat. 4293 fol. 56 f.). — Auf diese Ansicht verweisen auch die anonymen Glossen des Cod. Paris. Nat. lat. 3804 A (fol. 105): Dicunt quidam, quod perfectus, si mentiatur causa benignitatis, ut pro vita alicuius servanda, non peccat mortaliter, sed venialiter ut imperfectus, sed a statu perfectionis cadit. Unde dicunt, quod auctoritas Augustini intelligenda est sic: quod dicit Augustinus ipsum occidere animam suam, [non] quia peccet mortaliter, sed quia in periculo ponit se — nescit enim, an illud mendacium sit veniale vel mortale, quia nescit, an de radice veniali vel mortali procedat. Ideo dicit in libro de mendacio omnino esse mendacium fugiendum eis; et etiam, quia posset esse occasio mortalis et retardare a contemplatione.

[4] Summa aurea, lib. 3 tr. 18 c. 1 q. 2 (fol. 216v). Ebenso *Hugo a S. Charo*, Sentenzenkommentar, zu 3 dist. 38 (Cod. Lips. lat. 573 fol. 196v); *Johannes von Treviso*, Summe (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 46v); *Guerricus de S. Quintino*, Sentenzenkommentar, zu 3 dist. 38 (Cod. Vat. lat. 691 fol. 118); *Johannes de Rupella*, Summa de vitiis (Cod. Vat. lat. 4293 fol. 56).

Wir haben bereits in den Anmerkungen darauf verwiesen, daß Hugo a S. Charo hier im Grundsätzlichen mit Wilhelm von Auxerre geht. Das ne perdat animam suam der klassischen Augustinussentenz erklärt er mit : id est ad perdendam animam se inclinet vel habilitet. Similiter exponitur illa auctoritas : vitasti grandia, vide, ne obruaris harena, id est multitudine venialium. Frequentia enim venialium inducitur quis de facili ad perpetrationem mortalis, per quod obruitur [1]. Hierin schließt sich ihm die Sentenzenglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 an [2].

Sobald mit einer Lüge das zeitliche Leben erkauft werden soll, bestimmt Odo Rigaldi, daß ein Vollkommener hier in die Enge getrieben sagen solle : Ich weiß, wo er ist, sage es aber nicht. Oder auch : Wenn ich es wüßte, würde ich es Euch nicht sagen [3]. Werde auf ihn noch weiterer Zwang ausgeübt, dann gelte : Quicquid pro hac fide et humanitate fecerit, non solum non culpabile, sed et laudabile iudicatur secundum Augustinum in libro de mendacio, qui ponit exemplum de quodam episcopo Firmo nomine, qui sic fecit et bene [4].

Jedenfalls fällt auf, daß Odo sich hier nicht von vornherein auf den Boden eines unerschütterlichen Prinzips stellt. Zudem findet man bei ihm den uns bereits aus Huguccio bekannten Einwand : Angenommen, es diktiert einem Vollkommenen mit Festigkeit sein Gewissen, daß er mit einer Lüge einen Ungläubigen zum Glauben bekehren könne, kann er in einem solchen Fall lügen ? Zur Antwort sagt Odo, daß ein Vollkommener in einem solchen Fall eher ein malum poenae, niemals aber das Übel einer Sünde, am wenigsten einer Todsünde wollen dürfe, die nicht zur Ehre seines Herrn geschehen könne. Betreff des Unvollkommenen aber, der in diesem Fall nur läßlich sündigt, bemerkt Odo : quod non debet, id est non obligatur ad hoc. Unde apostolus : Faciamus mala, ut veniant bona. Et licet illud sit parvum malum respectu perfecti, tamen sonat quodammodo in honorationem Domini sui [5].

[1] Sentenzenkommentar, zu 3 dist. 38 (Cod. Lips. lat. 573 fol. 196v). Ebenso im Sentenzenkommentar des *Guerricus de S. Quintino*, zu 3 dist. 38 (Cod. Vat. lat. 691 fol. 118). Ähnlich lesen wir auch in der Paulinenglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 (fol. 99) zum Kolosserbrief : « Prohibet ergo aliquando mentiri », id est dissuadet. Non enim venialia sunt in prohibitione. Prohibet autem mentiri assidue, cum illud sit mortale.

[2] Fol. 104 : Quod autem dicit Augustinus : « ne animam suam occidat », intellige per occasionem, nam sepe perfecti occasione venialis incidunt in mortale.

[3] Sentenzenkommentar, zu 3 dist. 38 (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 11614 [1512] fol. 176).

[4] Ebenda.

[5] A. a. O. (fol. 175v f.).

Im wesentlichen lassen sich in der Behandlung des Casus vom verfolgten Feind drei Gruppen feststellen: Die ältere rät an, dem fragenden Häscher gegenüber zu schweigen. Die zweite, die hauptsächlich durch Präpositinus angeregt wurde, glaubt, gedrängt durch die sich zuspitzende Fragestellung, darauf hinweisen zu sollen, daß man sich und dem Verfolgten immer noch mit einer zweideutigen Redewendung aus der Verlegenheit helfen könne. Die dritte endlich glaubt, für diesen Fall die Erlaubtheit — die nicht ohne weiteres mit der Sündenlosigkeit zusammenfällt — dieser Notlüge proklamieren zu sollen. Merkwürdig ist, daß die Vertreter dieser letzten Richtung vor allem praktisch angelegte Theologen, wie der Cantor und Courson, aber auch ein Mann der porretanischen Richtung, Radulphus Ardens nämlich, sind. Verwertet wird von ihnen, und dies ist nicht ohne Interesse, ein Argument aus der Definition der Lüge, daß nämlich hier wegen der mangelnden Absicht zu täuschen und der bloßen Absicht zu helfen, von einer Lüge nicht mehr die Rede sein könne. Auch die Definition der Lüge als contra mentem loqui (mens = moralisches Gewissen) wird nutzbar gemacht. Das Problem spitzt sich sodann hier sogar bis zur Frage zu, ob ein Unvollkommener im genannten Falle lügen müsse. Und Gandulphus stimmt in einem bestimmten Fall sogar ganz allgemein für die Verpflichtung zu dieser Notlüge. Weniger von Bedeutung dagegen blieb das Verhältnis der Lüge zum Vollkommenen und Unvollkommenen, sosehr es auch hier betont wurde.

Jedenfalls hat bei der Aufarbeitung des Materials Wilhelm von Auxerre sich große Verdienste erworben, indem er die Beantwortung der Frage endlich auf ein festes spekulatives Fundament stellte.

(Schluß folgt.)

Der Opfercharakter der heiligen Messe nach Dominikus Soto und Melchior Cano.

Von Notker M. HALMER O. P.

Die meisten katholischen Theologen, die in der Zeit vom Ausbruch des reformatorischen Meßstreites (1520) bis zur Festlegung der kirchlichen Meßopferlehre auf dem Konzil von Trient (1562) über die hl. Messe geschrieben haben, sehen den Opfercharakter der Meßfeier in der unmittelbar an die Wandlung anschließenden Darbringung der Eucharistie. Im Gegensatz zu dieser Auffassung steht Cajetan, der die Wandlung selber als die wesentliche Opferhandlung der hl. Messe erklärt und von einer auf die Wandlung folgenden 'oblatio' absieht [1]. Eine Art Mittelstellung zwischen diesen beiden Ansichten nehmen jene Theologen ein, die zwischen 'sacrificium' und 'oblatio' unterscheiden und die der 'oblatio' vorangehende Wandlung als 'sacrificium' erklären, wie z. B. Ruard Tapper [2].

Einen neuen Weg in der Erklärung des 'sacrificium' gehen in den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts die beiden spanischen Dominikaner Dominikus Soto und Melchior Cano. Sie sehen das 'sacrificium' der hl. Messe nicht in der Wandlung, sondern in der Kommunion oder in einem mit der Kommunion zusammenhängenden Ritus gegeben.

I. Die Meßopferlehre des Dominikus Soto.

Dominikus Soto hat das Meßopfer in seinem berühmten Traktat 'De Justitia et Jure' (1556) und in seinem Kommentar zum 4. Sentenzenbuch (1557-59) behandelt. Ein Vergleich der beiden Darlegungen zeigt, daß Soto in seiner Auffassung vom Opfercharakter der hl. Messe eine Entwicklung durchgemacht hat.

[1] Vgl. « Divus Thomas » 21 (1943) 187-201.
[2] Ebenda 202-212.

1. 'De Justitia et Jure'[1].

Dem Hauptgedanken des Werkes entsprechend klärt Soto zunächst die Rechtsfrage des Opfers[2]. Er weist nach, daß wir nicht bloß durch göttlich-positives oder gar menschliches Recht, sondern durch das Naturrecht zur Darbringung von Opfern verpflichtet sind. Im Zusammenhang mit diesem Nachweis macht sich Soto die Opferdefinition des hl. Augustinus zu eigen, nach der ein sichtbares Opfer das heilige Zeichen der inneren, unsichtbaren Opferhingabe ist[3]. Soto weist aber sofort auf die Schwierigkeit hin, die aus dieser Begriffsbestimmung für die Erklärung des Meßopfers entsteht, das ja nicht bloß ein sichtbares Zeichen unserer Opfergesinnung, sondern die Darbringung einer an sich unvergleichlich kostbaren Opfergabe ist. Er betont darum die Einzigkeit des eucharistischen Opfers, das sich nicht ohne weiteres mit den herkömmlichen Opfern vergleichen läßt[4].

Dominikus Soto kennt und nennt den Artikel, in dem der hl. Thomas ex professo das Meßopfer behandelt[5]; aber er lehnt die beiden Gründe, die Thomas dafür angibt, daß man die Messe ein Opfer nennen darf, als ungenügend ab[6]. Als eigentlichen Grund, warum die Messe ein Opfer ist, nennt er die Darbringung des Leibes und Blutes Christi: « Est enim idem Eucharistiae sacramentum ob id victima et sacrificium, quod idem realiter corpus eundemque sanguinem quae Christus in cruce obtulit, nos perinde offerimus »[7]; « quia corpus ipsum crucifixum et sanguinem fusum in memoriam passionis offerimus, vere et proprie absque ullo figmento sacrificamus »[8]. Soto setzt also

[1] Das Werk wurde 1556 in Salamanca erstmals gedruckt. — Ich zitiere nach folgender Ausgabe, die sich auf der Kantonsbibliothek Luzern findet: FRATRIS DOMINICI SOTO, SEGOBIENSIS THEOLOGI, ORDINIS PRAEDICATORUM, Caesareae maiestati a sacris confessionibus, Salmantini professoris, Libri decem DE JUSTITIA ET JURE. Nunc postremo post omnes omnium editiones summo studio, fide, exactaque diligentia recogniti. LUGDUNI ... MDLXIX. — Die Lyoner Ausgabe von 1582, die auf der Freiburger Universitäts- und Kantonsbibliothek einzusehen ist, stimmt mit dem Lyoner Druck von 1569 auch in den Seitenzahlen überein.

[2] Liber nonus. Quaestio I, Articulus I: Utrum Deo sacrificare sit de lege naturae. 275v-276r.

[3] Q(uaestio) I, A(rticulus) II. 276v Mitte. — Vgl. *Augustinus*, De civitate Dei lib. 10, cap. 5: MPL 41, 282; CSEL 40[1], 452; ed. Dombart-Kalb 1, 408; Rouët de Journel 1744.

[4] 276v unten.

[5] III q. 83 a. 1.

[6] Q. II, A. I, ad 1um. 279 r oben.

[7] ad 2um. 279 r oben

[8] ad 2um. 279 r oben.

die Begriffe 'oblatio' und 'sacrificium' gleich, obwohl er vorher den vom hl. Thomas gemachten Unterschied erwähnt hat [1], und er stellt dem Opfer, das Christus am Kreuz dargebracht hat, unser Opfer der hl. Messe gegenüber.

Daß die hl. Messe unser Opfer ist, kommt immer wieder zum Ausdruck. So z. B. bei der Behandlung des Abendmahlsopfers: « in coena dum nostrum sacrificium instituit, sese ut nos modo ipsum, obtulit » [2]; ebenso bei der Beantwortung der Frage, ob ein Mensch weniger Anteil an den Meßfrüchten empfängt, wenn die hl. Messe für mehrere Personen gefeiert wird als wenn sie nur für ihn allein dargebracht wird. Im Gegensatz zu Cajetan [3] vertritt Soto die Ansicht, daß der Anteil an den Meßfrüchten geringer ist. Zwar sind die 'res contentae' — Christi Leib und Blut — von unendlichem Wert [4]; aber Soto macht geltend: « Sacrificium quod per sacerdotem, Christi ministrum, conficitur, non est infiniti valoris » [5]. Unter dem 'sacrificium' versteht er wieder die 'oblatio': « animadvertendum est, videlicet huic nomini, sacrificium, non praecise corpus sanguinemque Christi supponi, sed haec dum offeruntur » [6]. Durch die Vielzahl der mitfeiernden Gläubigen wird das Opfer nicht vervielfältigt, denn — so sagt Soto — der Priester allein konsekriert und opfert mit den Worten der Kirche: « est unum solum [sacrificium] propter unicam oblationem atque intentionem sacerdotis, quae est de essentia sacrificii » [7].

2. 'In quartum Sententiarum Commentarii' [8].

Im Sentenzenkommentar achtet Soto besser auf den Unterschied zwischen 'sacrificium' und 'oblatio'. Er sucht dem hl. Thomas auch darin zu folgen, daß er die 'repraesentatio crucis' als die eigentliche

[1] Im Prooemium zum Liber nonus. 275 v.

[2] Q. II, A. I, ad 3um. 279 r Mitte.

[3] Vgl. den Kommentar Cajetans zu III q. 79 a. 5: *Leonina*, Tom. XII, 224.

[4] Q. II, A. II. Prima conclusio. 279 v oben.

[5] Q. II, A. II. Secunda conclusio. 279 v oben.

[6] 279 v oben. — Vgl. auch: « His autem ambobus [= Konsekration und Kommunion] ratio sacrificii addit oblationem ». 279 v oben.

[7] Solutio des Argumentum Sylvestri gegen die Tertia conclusio. 280 r unten.

[8] Sotos Kommentar zum 4. Sentenzenbuch wurde erstmals 1557-59 in Salamanca gedruckt. — Ich zitiere nach der Löwener Ausgabe von 1573, die ich auf der Luzerner Kantonsbibliothek eingesehen habe: FRATRIS DOMINICI SOTO, SEGOBIENSIS, THEOLOGI, ORDINIS PRAEDICATORUM, Caesareae Maiestati a sacris Confessionibus, publici apud Salmanticenses Professoris, IN QUAR-

'ratio sacrificii' bezeichnet. Aber er hält nicht stramm am Unterschied zwischen 'sacrificium' und 'oblatio' fest, und in der Erklärung der 'repraesentatio crucis' weicht er sehr stark von Thomas ab.

Dist. 12 q. 1 a. 12 setzt Soto noch 'sacrificium' und 'oblatio' gleich [1]; dist. 13 q. 1 a. 4 aber bezeichnet er die 'repraesentatio' des Leidens Christi als die 'ratio sacrificii' der hl. Messe [2]. Die 'repraesentatio crucis', die das Wesen des Meßopfers ausmachen soll, sieht aber Soto nicht wie Thomas und Cajetan in den Brots- und Weinsgestalten als den Abbildern des blutleeren Leibes und des vergossenen Blutes und in der getrennten Konsekration des Brotes und Weines als einer Art mystischer Schlachtung, sondern im Genuß (sumptio) der Eucharistie, im Vernichten und Verbergen der Opfergabe als Bild des Todes und der Grablegung : « quia ratio sacrificij consistit in repraesentatione passionis Christi, fit ut dum a sacerdote sumitur, tunc quasi Christus immoletur, morsque eius et sepultura designetur » [3].

Dist. 13 q. 2 a. 1 lesen wir : « Immolatur ergo hic Christus, ut dixit Sanct. Thom. in prima ratione : quia est repraesentatio illius passionis » [4]. Damit scheint Soto ohne weiteres anzunehmen, was er im Werk 'De Justitia et Jure' als unzureichend abgelehnt hatte. Aber er begnügt sich nicht mit dem Nachweis, daß die hl. Messe als 'repraesentatio crucis' ein Opfer ist. Er behält die 'oblatio' immer noch im Auge [5]. Ja er gibt sogar eine Begriffsbestimmung des 'sacrificium', die überhaupt nur die Darbringung einer Gabe erwähnt : « Sacrificium est munus illud, quod Deo de ijs rependimus, quae de manu sua accepimus » [6].

Auch bei der Erklärung des Unterschiedes von Sakrament und Sacrificium nimmt Soto bloß auf die 'oblatio' Rücksicht : « rationes

TUM SENTENTIARUM COMMENTARII. Nunc postremo post omnes omnium editiones summo studio, fide, exactaque diligentia recogniti. LOVANII ... MDLXXIII.

[1] Expositio articuli. 332 a unten : « Habet quippe sacrosancta eucharistia ... et rationem sacrificij, et rationem sacramenti. Et quatenus sacrificium, est oblatio, qua sacerdos nomine populi Christum ... Deo offert ». — Dist. 12 q. 1 a. 12 entspricht III q. 80 a. 12.

[2] Dist. 13 q. 1 a. 4 entspricht III q. 82 a. 4.

[3] Expositio articuli. 343 a unten.

[4] 351 a oben, am Schluß der Antwort auf das 1. Argument der Lutheraner. — Dist. 13 q. 2 a. 1 entspricht III q. 83 a. 1.

[5] Vgl. Dist. 13 q. 2 a. 1 in der Antwort auf den 3. reformatorischen Einwand. 351 a Mitte — unten.

[6] Dist. 13 q. 2 a. 1 nach der Erklärung der 'Argumenta S. Thomae' ad 2um et ad 3um. 351 b unten.

sacramenti et sacrificij in hoc divino mysterio sic dignoscuntur ... ratio huius sacramenti in consecratione perficitur, sacrificium autem est quod Deo offertur : quare ratio eius in oblatione consistit »[1]. Doch sofort greift Soto auf seine Behauptung zurück, daß die 'ratio sacrificii' in der 'repraesentatio passionis' gegeben sei : « Sed rogas. Nunquid in sola oblatione tota ratio sacrificij posita est ? Respondetur. Non prorsus »[2]. Soto stellt fest, daß auch die Konsekration zum 'sacrificium' gehört, und zwar als das Bereiten der Opfergabe, die im Gebet 'Unde et memores' dargebracht wird. Konsekration und Oblation aber machen nach Sotos Ansicht nicht das ganze Meßopfer aus. « Quinvero et sumptio corporis et sanguinis potissimum ad sacrificium attinet. Illic n. ratio immolationis perficitur : immolatio namque idem est quod sacrificatio : nempe, animalis occisio, a mola, id est, farre, quo victima inspergebatur »[3].

Soto setzt also gewissermaßen die Begriffe 'sacrificium', 'sacrificatio', 'immolatio' und 'occisio' gleich. Wie weit er sich in der Anwendung dieser Begriffe auf die hl. Messe von Thomas — den er doch erklären will — entfernt, zeigen die beiden unmittelbar folgenden Sätze, in denen der Konsekration jede Beziehung zum Leiden abgesprochen, hingegen die Kommunion als eine vollkommene 'repraesentatio passionis' bezeichnet wird : « Mors autem Christi non repraesentatur in consecratione, imo consecratur, ut immoletur dum consumitur, nam illa est mortis et sepulturae Christi effigies. Et in sumptione sanguinis adhibetur imago effusionis ejus »[4].

Wegen der Beziehung der 'sumptio sanguinis' auf die Vergießung des Blutes am Kreuz bezeichnet Soto die Priesterkommunion unter beiden Gestalten als Wesenselement des Meßopfers[5]. Der Genuß des Blutes macht aber nicht allein das Wesen des Opfers aus ; « consecratio et usus sacramenti, adhibita oblatione, rationem integrat sacrificij. Quapropter etiam populus, qui sacris assistens sanctam suscipit communionem, per ipsam etiam sumptionem suo ordine et gradu sacrificat »[6]. So opfern die Gläubigen nicht etwa bloß 'voto

[1] Dist. 13 q. 2 a. 1. 'Discrimen sacramenti et sacrificii'. 351 b unten.
[2] Dist. 13 q. 2 a. 1. Dubium bonum. 352 a oben.
[3] Dist. 13 q. 2 a. 1. Dubium bonum. 352 a oben.
[4] Dist. 13 q. 2 a. 1. Dubium bonum. 352 a oben.
[5] Dist. 13 q. 2 a. 1. Nota. 352 a Mitte : « Ob idque, s. quia sumptio utriusque formae ad essentiam sacrificij attinet, tantae fuit curae Ecclesiae, ut nunquam sacerdos consecraret, quin utramque sumeret ».
[6] Dist. 13 q. 2 a. 1. Nota. 352 a Mitte.

et pia devotione' mit, sondern setzen durch ihre Teilnahme am Opfermahl einen unmittelbar sakrifikalen Akt.

Bei der näheren Bestimmung der Personen, die das Meßopfer 'darbringen', schließt sich Soto jedoch ganz der allgemeinen Auffassung an : In erster Linie und unmittelbar opfert der Priester, indem er als der eigentliche Diener der Kirche verwandelt, darbringt und genießt ; ganz allgemein und mittelbar opfert durch den Priester das christliche Volk ; in besonderer Weise opfern alle, die mitfeiern, besonders die Altardiener und Sänger, und wer zum Unterhalt des Priesters beiträgt ; 'specialissime' aber opfern jene, die ein besonderes Almosen für die betreffende Messe beisteuern, damit diese für sie oder für andere gefeiert werde [1]. Die Kommunikanten erwähnt Soto bei dieser Aufzählung mit keinem Wort ! So laufen die beiden Betrachtungsweisen der hl. Messe als 'oblatio' und als 'sacrificium' nebeneinander her. Soto gibt sich keine Mühe, sie miteinander in Einklang zu bringen.

Auch in der Erklärung der Wirkweise des Meßopfers 'ex opere operato' vernachläßigt Soto seine Auffassung vom 'sacrificium' der hl. Messe. Er schreibt nämlich : « Effectus . . . virtute operis (quod aiunt) operati, hoc est, virtute hostiae et victimae quae offertur » [2]. Warum schreibt er nicht « quae sacrificatur » ? Oder gar « quae sumitur » ? Denn an anderer Stelle lesen wir : « si post consecrationem sacerdos sacramenta non sumeret, sacrificium relinqueretur truncum et imperfectum, neque effectu[m] sacrificij plenum haberet » [3]. Vielleicht sieht aber Soto hier den 'effectus sacrificii' als Wirkung der Kommunion im Gegensatz zu einem 'effectus oblationis', der ex opere operato auch Abwesenden und Verstorbenen zugute kommt. Das eigentliche Wesen des Meßopfers, von dem auch die Wirkungen der Messe als Opfer abhängen, wäre also nicht in der Kommunion, sondern in der Darbringung der Eucharistie gegeben.

Bei der Behandlung der Frage, ob eine hl. Messe, die für mehrere gefeiert wird, den einzelnen die gleiche Frucht bringt wie eine hl. Messe, die nur für eine Person dargebracht wird, scheidet die Kommunion naturgemäß völlig aus der Betrachtung aus. Aber es klingt doch eigenartig, wenn Soto meint : « ratione sacrificij considerantur et oblatio victimae, et subinde preces » [4]. Noch mehr befremdet es, wenn Soto

[1] Dist. 13 q. 2 a. 1. Tria dubia. Dubium secundum. 352 b Mitte.
[2] Dist. 13 q. 2 a. 1. Tria dubia. Dubium primum. 352 b Mitte.
[3] Dist. 13 q. 2 a. 1. Discrimen sacramenti et sacrificii. Nota. 352 a Mitte.
[4] Dist. 13 q. 2 a. 1. De valore missae oblatae pro pluribus. 353 a-b.

den Unterschied von Sakrament und Sacrificium folgendermaßen erklärt: « ratio sacramenti consistit in receptione, quae reducitur ad genus passionis, ratio vero sacrificii in oblatione, quae reducitur ad genus actionis »[1]. Die Kommunion, die Soto zuvor als eigentlich sakrifikalen Akt bezeichnet hatte, erscheint jetzt als Sakrament im Gegensatz zum 'sacrificium', das schlechthin mit der 'oblatio' gleichgesetzt wird!

So ist es unmöglich, bei Dominikus Soto eine einheitliche Meßopfertheorie zu finden. Er hat bloß versucht, die Begriffe 'repraesentatio passionis', 'immolatio' und 'destructio' bzw. 'occisio' miteinander zu verbinden und auf die hl. Kommunion als 'sacrificium' anzuwenden. Daneben aber hat er an der 'oblatio', der Darbringung der Eucharistie durch den menschlichen Priester im Anschluß an die Wandlung, festgehalten und in dieser Darbringung das eigentliche Wesen der Messe als Opfer gesehen. Man wird darum Soto nicht gerecht, wenn man nur seine Ausführungen über das 'sacrificium' berücksichtigt und so den Anschein erweckt, daß er das Wesen des Meßopfers in der Zerstörung der Opfergabe durch den Genuß der Eucharistie sieht[2].

II. Die Meßopferlehre Melchior Canos.

Ähnlich wie Dominikus Soto, aber viel gründlicher und einheitlicher, hat Melchior Cano[3] das Meßopfer zu erklären versucht. Bereits im Dezember 1551 hat er seine Anschauungen über die hl. Messe mündlich auf dem Konzil von Trient vorgetragen. Später hat er sie ausführlich im 12. Buch seiner berühmten 'Loci theologici' dargelegt. Die 'Loci' sind zwar erst 1563 gedruckt worden. Trotzdem müssen wir aber Cano — gleich wie Dominikus Soto — zu den vortridentinischen Meßopfertheologen rechnen; denn die 'Loci' sind in den

[1] 353 b.

[2] Vgl. *Pohle-Gierens:* Lehrbuch der Dogmatik. III. Band. [8]1933, S. 353, wo über Sotos Meßopferlehre das Urteil gefällt wird: « Allein schwerlich läßt sich diese Anschauung vom Wesen des Meßopfers mit der Trienter Entscheidung in Einklang bringen (s. 22 can. 1): S. q. d. ..., quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, a. s. ».

[3] Über Canos Leben und Werke orientiert im Anschluß an *Fermin Caballero:* Vida del illmo Melchor Cano, Madrid 1871 Dr. *Albert Lang* von S. 1-20 seiner Schrift: Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte. Heft 6 der Münchener Studien zur historischen Theologie. München 1925.

fünfziger Jahren verfaßt, und Cano ist am 30. September 1560, d. h. zwei Jahre vor den Konzilsentscheidungen über die hl. Messe, gestorben [1].

1. Canos Referat zu Trient im Dezember 1551 [2].

Die Art, wie Cano vor den Konzilstheologen das Meßopfer erklärt und gegen die reformatorischen Einwände verteidigt hat, zeigt seine Vertrautheit mit den Problemen und sein ehrliches Bemühen, sich mit diesen Problemen auseinanderzusetzen.

Cano geht vom allgemeinen Opferbegriff aus. 'Sacrificium' ist ihm ein 'opus religionis' und besagt soviel wie 'sacrum facere' [3]. Aber auch die Sakramente sind ein 'sacrum facere'; von ihnen unterscheidet sich das 'sacrificium' dadurch, daß eine hl. Sache Gott dargebracht wird [4]. Doch nicht jede Darbringung einer hl. Sache ist auch schon ein 'sacrificium'; denn Hebr. 5, 1 macht einen Unterschied zwischen 'dona' und 'sacrificia'. Zum 'sacrificium' im eigentlichen Sinne gehört nicht bloß die Darbringung einer hl. Sache, sondern auch deren Hervorbringung oder Zubereitung durch einen priesterlichen Akt [5]. Leider unterläßt Cano die Anwendung auf die hl. Messe. Aber man wird wohl kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß er die Konsekration und die Darbringung der konsekrierten Gestalten als 'sacrificium' im Vollsinn, d. h. als 'efficere' und 'offerre' einer hl. Sache auffaßt.

Den Opfercharakter und den Versöhnungswert der hl. Messe liest Cano, vielleicht durch Cajetan angeregt, aus den Konsekrationsworten heraus: « ex forma, qua conficitur in ecclesia corpus et sanguis Christi, quae forma efficit quod significat, cum dicitur: Quod pro

[1] *M. Lepin* behandelt in seinem Buche: L'Idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours. Paris 1926 sowohl Cano wie Dominikus Soto mit den nachtridentinischen Theologen. Ich kann mir das nur aus dem Bestreben Lepins erklären, den Destruktionsgedanken aus der Zeit vor den Konzilsentscheidungen fernzuhalten. Denn Lepin will nachweisen, daß die gesamte Theologie von den Vätern bis zum Konzil von Trient das Wesen des Meßopfers in der Darbringung der konsekrierten Gestalten gesehen hat.

[2] Einen Auszug aus diesem Vortrag findet man abgedruckt bei *Augustinus Theiner*: Acta genuina ss. oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III. Julio III. et Pio IV. PP. MM. ab Angelo Massarello episcopo Thelesino ejusdem Concilii secretario conscripta. Tomus I. Zagrabiae s. a. [1874] 608 a-609 b.

[3] *Theiner*, I 608 a.

[4] 608 a: « cum offertur res sacra, sacrificium est ».

[5] 608 a: « proprie sacrificium est, cum res sacra offertur, et res ipsa efficitur et sacerdos efficit cum caeremonia sacra ».

vobis tradetur in remissionem peccatorum ; et evangelistae dicunt : Quod pro vobis datur, vel frangitur : ut cum hostia frangitur, pro peccatis frangitur »[1].

In der Beantwortung der reformatorischen Einwände spricht Cano wertvolle Gedanken aus, die stark an Cajetan erinnern : Christus ist der einzige Priester, der in der Messe sein Opferamt ausübt ; wir sind nur seine Stellvertreter, wir nehmen an seinem Priestertum teil und opfern in seinem Namen[2]. Um die Einmaligkeit des Opfers Christi zu erklären, begnügt sich Cano nicht bloß mit dem Hinweis auf die Identität der Opfergabe am Kreuz und in der hl. Messe. Er fühlt auch, daß nicht einmal die Identität des Opferpriesters genügt. Ähnlich wie Cajetan sucht er eine gewisse Einheit des Opfer a k t e s nachzuweisen : Das Kreuzopfer ist als 'oblatio universalis' zur Tilgung aller Sünden der ganzen Welt ausreichend ; durch die 'oblatio particularis' der hl. Messe erhalten wir Anteil an den Früchten des Opfertodes Christi ; « neque ideo plures oblationes dicuntur ; haec enim particularis subordinatur ad illam universalem »[3].

So scheint sich Cano in Trient stark an Cajetan anzuschließen. In seinen 'Loci' aber geht er einen anderen Weg, der weit von Cajetan wegführt.

2. Die Meßopferlehre der 'Loci theologici'[4].

Cano behandelt die Meßopferfrage im 12. Buch seiner 'Loci' sehr eingehend, als Beispiel für die Benutzung der 'loci theologici' in der Kontroverse[5].

[1] 608 b. [2] 608 b [3] 609 a.

[4] Ich zitiere nach der weit verbreiteten Ausgabe, die auch Albert Lang benützt hat : MELCHIORIS CANI EPISCOPI CANARIENSIS, Ex Ordine Praedicatorum, OPERA, In hac primum editione clarius divisa. BASSANI, MDCCXLVI. — Ein Exemplar dieser Ausgabe ist auf der Luzerner Kantonsbibliothek einzusehen.

[5] In verschiedenen Ausgaben, z. B. Bassani 1746, Wien 1754, Venedig 1776, trägt der Abschnitt über das Meßopfer die Bezeichnung : Caput XII. In der Pariser Ausgabe von 1839 handelt es sich um das 11. Kapitel des 12. Buches. — Nach *Lepin* (S. 346 Anm. 1 und S. 340 Anm. 2) wird das Meßopfer in der Erstausgabe von Salamanca 1563 im 13. Kapitel behandelt. — Nach Franz Seraph. *Renz :* Die Geschichte des Meßopferbegriffes oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers. II. Band. Freising 1902, S. 101 handelt es sich bei der Löwener Ausgabe von 1564 gleichfalls um das 13. Kapitel.

A. *Darstellung.*

a) Das 'sacrificium' als Zerstörung der Opfergabe.

Zunächst führt Cano elf Einwände der Reformatoren gegen das Meßopfer an [1], um dann — ähnlich wie in Trient — den Opferbegriff klarzulegen [2]. Bei der Bestimmung des spezifischen Unterschiedes des 'sacrificium' von der 'oblatio' rückt er aber von seiner in Trient gegebenen Erklärung ab. Er redet nicht mehr von einem 'efficere' der Opfergabe, sondern von einem 'facere aliquid' an der Opfergabe. Im Anschluß an Thomas bringt er verschiedene Beispiele, die alle auf eine Zerstörung der Opfergabe hinweisen [3]. Cano zögert nicht, daraus den Schluß zu ziehen, daß das Wesen des Sacrificiums in einer Art Zerstörung der Opfergabe besteht : « Scite ergo, ac praeclare D. Thomas admonuit, in eo sitam esse rationem sacrificii, si circa rem Deo oblatam quicquam fieret, quo res ipsa sacra quodammodo conficeretur. Nam si integram, et illaesam sacerdos offerret, donum dici, et munus, non item sacrificium » [4].

b) Das 'sacrificium internum' und 'externum' der heiligen Messe.

Cano weiß aber, daß die eigentliche Opfergabe der hl. Messe, Christus selber, nicht zerstört werden kann, sondern nur die Gestalten von Brot und Wein. Darum unterscheidet er — analog zur Doppelbetrachtung des Eucharistie-Sakraments als 'sacramentum tantum' und als 'res et sacramentum' — im Eucharistie-Opfer das 'sacrificium externum' der Brots- und Weinsgestalten und das 'sacrificium internum' des Leibes und Blutes Christi [5].

Das 'sacrificium internum' besteht für Cano darin, daß in der Meßfeier der Leib Christi 'ad efficientiam' gebrochen wird, gleich als ob er jetzt für uns am Kreuz gebrochen würde — und daß Christi Blut nicht anders 'ad effectum' vergossen wird, als wenn es jetzt am Kreuz vergossen würde [6]. Denn die 'oblatio particularis' der hl. Messe ist nichts anderes als die 'applicatio ad efficiendum' der 'oblatio universalis', d. h. der Opferhingabe Christi am Kreuz [7]. Das 'sacrificium internum' ist somit der zum unblutigen Opfer gehörende unblutige, mystische Tod, « id est effectus mortis, ceu nunc praesens adesset » [8].

[1] 400 b-404 a. [2] 404 a-404 b. [3] 405 a.
[4] 405 a-b. [5] 407 b. [6] 410 b.
[7] 418 a. [8] 419 a.

Der mystische Tod ist also nach Canos Ansicht vor allem etwas Wirkmäßiges, dem aber etwas Seinshaftes zugrunde liegt. Denn Cano sagt: « At corpus vivum et spirans nos offerimus ... non tamen a nobis aut corpus offertur quia vivum est, aut sanguis quia est in corpore. Sed illud quia mactatum, hic quia effusus in cruce »[1].

Dieses 'sacrificium internum' folgert Cano, wahrscheinlich durch Cajetan beeinflußt, aus der Verbindung der Konsekrationsworte: 'Das ist mein Leib, der für euch dahingegeben wird' mit dem Auftrag: 'Dies tut zu meinem Andenken' — unabhängig davon, ob Christus selber beim letzten Abendmahl geopfert hat oder nicht[2].

Im 'sacrificium externum', das sich an den Gestalten von Brot und Wein vollzieht, wird gleichfalls auf mystische, bildliche Weise Christi Leib gebrochen und sein Blut vergossen[3], und zwar durch das Brechen der Hostie und den Genuß der Gestalten. Nach Canos Ansicht hat die Verwandlung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut keine Bedeutung für das 'sacrificium externum'. Ausdrücklich wird festgestellt, daß vor dem Brechen der Hostie keine sakrifikale Handlung an den Opfergaben erfolgt sei und darum das 'sacrificium' nicht vollzogen sein könne[4]. Cano faßt das 'sacrificium externum' einseitig als Zerstörung der Opfergabe auf; er beruft sich dabei auf II-II q. 85 a. 3 ad 3um, wo Thomas das Wesen des Sacrificiums darin erblickt, daß etwas an der Opfergabe geschieht « ut quum panis frangitur, et comeditur »[5].

Wegen diesem 'sacrificium externum' wäre die Messe auch ohne reale Gegenwart Christi ein Opfer. Denn dann wären Brot und Wein die eigentliche Opfergabe, an der die Priester sakrifikale Handlungen vornehmen, « panem scilicet frangentes, hujusque portionem tingentes vino: adde, si placet, rem utramque etiam consumentes »[6]. Kurz darauf zählt Cano als Teile des 'sacrificium externum' auf: « offerri, frangi, tingi, adde etiam consumi »[7]. Es fällt auf, daß in beiden Texten der Genuß der Gestalten nicht in gleicher Linie mit der Darbringung, dem Brechen der Hostie und der Vermischung der Gestalten genannt wird.

[1] 418 b.
[2] 410 b. — Daß sich Christus beim letzten Abendmahl wirklich geopfert hat, beweist Cano 410 b aus den Präsensformen 'datur', 'effunditur' und 'frangitur'.
[3] 410 b: « mystice, et tanquam in exemplari, atque imagine ».
[4] 422 b: « Cum itaque circa species ante fractionem nihil sit a sacrificio factum, ne sacrificium quidem peractum est ». — Vgl. auch Anm. 31.
[5] 422 a-b. [6] 411 a. [7] 411 b.

c) Die 'oblatio' der heiligen Messe.

Cano erwähnt die 'oblatio' der hl. Messe an verschiedensten Stellen. Sie gilt ihm als selbstverständlich ; denn ohne Darbringung der Opfergabe könne es auch kein Sacrificium geben [1].

d) Das Meßopfer als 'repraesentatio crucis'.

Die Unterschiede einerseits zwischen 'oblatio' und 'sacrificium' und anderseits zwischen 'sacrificium internum' und 'externum' bringen es mit sich, daß Cano unter verschiedenen Gesichtspunkten von der 'repraesentatio crucis' spricht.

So sieht er einmal in der 'oblatio' als solcher die eigentliche Darstellung des Kreuzopfers : « Christus enim non jussit, ut dicamus haec in memoriam ejus, sed ut faciamus ... Symbolis ergo, et non verbis tantummodo sacrificii Christi memoria in altari repraesentanda erit. Alioqui si manducatio est, non oblatio, exemplar, et imago coenae erit, exemplar, et imago sacrificii non erit » [2].

Cano gibt aber zu, daß auch die Kommunion eine 'repraesentatio crucis' ist : « non inficior equidem, quin manducando corpus, sanguinemque potando, in divisione sanguinis ex corpore, id quod in cruce gestum est, aperte designetur » [3]. Also nicht der Genuß als solcher, sondern der getrennte Genuß der konsekrierten Gestalten als den Sinnbildern des blutleeren Leibes und des vergossenen Blutes ist eine Darstellung des Kreuzopfers. Cano fügt aber gleich bei, daß diese in der Kommunion gelegene 'repraesentatio passionis' nicht genügt ; denn « in separatione sanguinis a corpore mors significari potest, non autem proprie significatur hostia, nisi corpus, quod moritur, offeratur » [4]. Die Opferhingabe in den Tod wird also nicht durch die getrennte Kommunion der beiden Gestalten, sondern durch die Darbringung des Leibes und Blutes Christi versinnbildet.

Anderseits stellt Cano in Abrede, daß vor der 'fractio' der Kreuzestod symbolisiert worden sei [5]. So wie Cano in der 'fractio' der Hostie

[1] 404 b : « Oblatio igitur est de ratione sacrificii ». — 435 a : « Sine oblatione autem sacrificium non est ».

[2] 409 b-410 a. [3] 410 a-b. [4] 410 b.

[5] 422 b : « Item cum symbolis rerum, Christo instituente, debeamus mortem ipsius agere, si verum, et perfectum nostrum sacrificium est, eiusque victimae absolutum exemplar, quam Christus in cruce praebuit ; nullum autem sit rerum

und in der 'consumptio' der Gestalten das 'sacrificium externum' gegeben sieht, faßt er diese Riten auch als die eigentlichen Symbole des Kreuzopfers, insofern am Kreuze Christus als Opfergabe getötet worden ist.

e) Die heilige Messe als Versöhnungsopfer.

Cano verteidigt gegen die Reformatoren, daß die hl. Messe nicht bloß ein Dankopfer, sondern auch ein Versöhnungsopfer ist [1]. Diese Versöhnung ist aber nicht als das Werk des menschlichen Priesters, sondern als Christi Werk aufzufassen. Christus allein ist in dem Sinne Priester, daß er Gott versöhnt ; wir sind bloß die 'Ausspender seiner Geheimnisse', « applicantes populo sanguinem, quem ille effudit in cruce, et simul cum illo offerentes » [2].

Als 'oblatio particularis' ist die hl. Messe nichts anderes als die 'applicatio ad efficiendum' der 'oblatio universalis', die Christus am Kreuz vollzogen hat. Das Kreuzopfer ist die 'causa principalis perfecta', die aber ohne 'causae adjuvantes' keine Wirkungen erzielt [3].

f) Inwieweit kann die heilige Messe Sünden tilgen ?

Cano behandelt diese Frage sehr ausführlich. Bevor er seine eigene Meinung wiedergibt, weist er verschiedene andere Ansichten zurück. So lehnt er die Auffassung ab, daß die hl. Messe sogar Todsünden tilgen könne. Er meint, diese Ansicht widerspreche der allgemeinen Lehre der Theologen und mache das Bußsakrament überflüssig [4]. Anderseits genüge es nicht, der hl. Messe inbezug auf die Sündenvergebung nur impetratorischen Wert zuzuschreiben [5]. Und schließlich lehnt Cano auch die von ihm in Trient vertretene Auffassung ab, daß die hl. Messe wohl Sünden*strafen* tilgen könne, nicht aber die Sünden*schuld*. Cano gibt diese Ansicht auf, weil sie den Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde nicht beachte [6].

Zur Lösung der Frage weist ihm seine Auffassung von der Kommunion als sakrifikalem Akt den Weg. So läßt Cano zunächst die 'oblatio' ganz beiseite und betrachtet bloß die Kommunion. Er nimmt

symbolum ante quam species frangantur, misceantur, consumentur ; certissimum accipere argumentum possumus, ante fractionem nondum esse expletum sacrificium ».

[1] 414 b : « sacrificium . . . quod nobis Deum placatum propitiumque reddat ».
[2] 416 b. [3] 419 b. [4] 429 b.
[5] 432 a. [6] 429 b.

an, daß durch die mit dem Genuß der Eucharistie verbundene Gnadenwirkung die Sünden 'ex consequenti' nachgelassen werden [1], und zwar « non quia offertur ... sed quia sumitur » [2]. « Eadem enim hac ratione et sacramentum est, et perfectio sacrificii » [3]. Unter den Sünden, die so durch die Kommunion getilgt werden, versteht Cano die nach dem Empfang des Bußsakramentes verbliebenen läßlichen Sünden und zeitlichen Sündenstrafen [4], in Ausnahmefällen auch Todsünden, dann nämlich, wenn der Kommunikant sich deren nicht bewußt ist [5].

Außer der sündentilgenden Kraft der Kommunion nimmt Cano aber doch auch eine entsprechende Wirkung der Oblation an : « Hoc enim ... oblato sacrificio disponimur, abluimur, praeparamur, ut ad mensam dominicam puriter, nedum amice, valeamus accedere, epulisque accumbere divum » [6]. Aber diese Wirkung ist nur als Vorbereitung auf die Kommunion gedacht und kommt darum nur den Kommunikanten zugut : « Verum cum species habeat panis et vini, idemque et altare hic et mensa sit, ratio ipsa rerum et ordo naturae postulat, ut hujus altaris effectus in illis existat, qui mensae hujus participes esse possunt » [7]. Schließlich gibt aber Cano doch auch zu, daß die sündentilgende Kraft der Eucharistie, die den Kommunikanten 'ex opere operato' zuteil wird, 'quasi orationis loco' auch denen zugute kommt oder wenigstens zugute kommen kann, für die das Meßopfer dargebracht wird [8]. Gemeint ist die Sündenschuld. Denn bezüglich der Sündenstrafen hält Cano dafür, daß sie kraft der Verdienste des Blutes Christi 'ex opere operato' auch in jenen getilgt werden, für die das Meßopfer gefeiert wird [9].

B. *Würdigung.*

Cano zählt ohne Zweifel zu den interessantesten und gründlichsten Meßopfertheologen der gegenreformatorisch-vortridentinischen Zeit. Sowohl seine Behandlung der reformatorischen Einwände wie sein Versuch, eine zusammenhängende, einheitliche Erklärung des Meßopfers zu geben, sind aller Beachtung wert.

[1] 430 a.

[2] 430 a. — Vgl. auch folgende Anm.

[3] 430 a. — Vgl. auch 431 b : « non quia offertur, sed quia sumitur. Tunc enim, ut saepe dixi, consummatur sacrificium ».

[4] 430 b.

[5] 431 b. — Cano beruft sich auf Thomas. Vgl. III q. 79 a. 3.

[6] 430 b.

[7] 431 b.

[8] 431 b-432 a.

[9] 432 a.

Obwohl Cano die Reformatoren als Dummköpfe und als Nichtswisser hinstellt [1], gibt er doch ihre Anschauungen mit großem Verständnis ausführlich wieder. Er nimmt nicht nur auf die Anschauungen Luthers und Melanchthons, sondern auch auf die Einwände von Butzer und Oecolampad und besonders von Calvin Rücksicht.

Auch in der zeitgenössischen katholischen Meßopferliteratur kennt sich Cano aus. Er selber nennt den Bischof von Rochester [2], Albertus Pighius [3], Ambrosius Catharinus [4] und Cajetan [5]. Auch Tapper scheint er zu kennen [6].

Ob Cano bei der Ausarbeitung seiner Meßopferlehre bereits den Traktat 'De Justitia et Jure' und den Sentenzenkommentar seines Mitbruders und Nachfolgers auf dem ersten Lehrstuhl von Salamanca, Dominikus Soto [7], mitbenützen konnte, ist schwer zu entscheiden. Ohne Zweifel hat Cano manches mit Dominikus Soto gemeinsam. Das besagt aber noch nicht, daß Cano von Soto abhängig ist [8]. Es steht nämlich nicht fest, wann Cano die einzelnen Teile seiner 'Loci' verfaßt hat. Nach Albert Lang [9] waren die ersten zehn Bücher schon 1553 ausgearbeitet; über das 12. Buch, das den Meßopfertraktat enthält, macht Lang keine näheren Angaben. Cano hat zwar manche seiner Ansichten über das Meßopfer bereits im Dezember 1551 in Trient vorgetragen. Aber gerade die mit Dominikus Soto übereinstimmende, an Thomas anschließende Unterscheidung zwischen Sacrificium und Oblatio und die auf diesem Unterschied aufgebaute Erklärung der Kommunion als

[1] Vgl. die beiden letzten sehr unfreundlichen Sätze des Meßopferkapitels: « Abeant ergo caeci et indocti Lutherani, quos in uno hoc exemplo patefecimus disciplinarum omnium ignaros esse, Theologiae, Philosophiae, Dialecticae, Grammaticae. Nec enim rem tantummodo, sed sacrificii etiam nomen ignorant ». 435 a.

[2] 423 b. — Gemeint ist John Fisher, der in mehreren seiner Schriften das Meßopfer behandelt.

[3] 426 b. — Pighius kommt in zwei Schriften auf das Meßopfer zu sprechen.

[4] 429 b. — Cano spielt auf die Tractatio De veritate incruenti sacrificii novi et aeterni testamenti an, die zusammen mit anderen Werken 1552 in Rom gedruckt worden ist.

[5] 433 b.

[6] 429 a erwähnt Cano zwei Gründe, die für den Nachlaß von Todsünden durch das Meßopfer zu sprechen scheinen, und zwar fast wörtlich übereinstimmend mit Tapper, Explicatio 287 oben.

[7] Dominikus Soto hatte von 1532-49 den zweiten Lehrstuhl inne. 1552 wurde ihm der erste Lehrstuhl übertragen, der seit 1546 Cano gehörte.

[8] *De la Taille* (Mysterium fidei. Parisiis 1921) schreibt S. 304: « Dominicus Sotus atque sequaces ejus, Canus et Bellarminus . . . ». — *Lepin* behandelt Cano vor Soto, den er einfach als Zeitgenossen Canos einführt. Vgl. *Lepin*, S. 346-349.

[9] *Lang*, S. 18.

Sakrifikalakt vermißt man in Trient. Als Cano nach mehrjähriger Abwesenheit von Salamanca im Jahre 1557 in diese Universitätsstadt zurückkehrte, traf er Dominikus Soto an, dessen Sentenzenkommentar wohl bereits fertig vorlag. Ob Cano damals das Meßopferkapitel der 'Loci' auch schon ausgearbeitet hatte, und zwar in der uns vorliegenden Form, wird nicht leicht festzustellen sein. Darum ist es schwer, zu entscheiden, ob Cano oder Dominikus Soto der eigentliche Urheber der 'Destruktionstheorie' ist. Auf den Unterschied zwischen Cano und Dominikus Soto wurde bereits verwiesen. Bei Soto steht die 'sumptio' oder besser gesagt die 'consumptio' der konsekrierten Gestalten im Vordergrund; Cano sieht eher im Brechen der Hostie die Zerstörung der Opfergabe.

Renz und Lepin [1] scheinen mir Cano nicht ganz richtig verstanden zu haben.

Renz meint, Cano habe mit dem Ausdruck 'sacrificium externum' den 'modus immolandi externus accessoriusque' Cajetans nachgeahmt [2]. Er übersieht, daß zwischen dem 'modus' Cajetans und dem 'sacrificium externum' Canos ein großer Unterschied besteht [3]. Der 'modus' Cajetans betrifft die Brots- und Weinsgestalten, insofern sie den am Kreuz geopferten Christus 'immolatitio modo' durch die getrennte Konsekration darstellen; das 'sacrificium externum' Canos hingegen hat mit der getrennten Konsekration und überhaupt mit der Wandlung nichts zu tun, sondern bezieht sich auf die 'fractio' und die 'consumptio' der konsekrierten Gestalten bezw. der Gestalten an sich ohne Rücksicht auf die wirkliche Gegenwart Christi. Der 'modus quotidianus, externus, accessoriusque' Cajetans steht ferner dem 'unicus substantialis ac primaevus immolandi modus' des Kreuzes gegenüber; das 'sacrificium externum' Canos aber findet im 'sacrificium internum' der hl. Messe selber sein Gegenstück. Cano begründet auch seine Ausdrücke 'sacrificium externum' und 'internum' durch den Vergleich mit dem Eucharistiesakrament als 'sacramentum tantum' und als 'res et sacramentum'. So besteht zwischen dem 'modus externus' Cajetans und dem 'sacrificium externum' Canos kein Zusammenhang. Eher könnte man annehmen, daß Cano sich durch die berühmte Opferdefinition

[1] *Renz,* II 95-102; *Lepin,* 346-349.

[2] *Renz,* II 95.

[3] Vgl. die Erklärung des 'modus externus' Cajetans in « Divus Thomas » 21 (1943) 194 f.

des hl. Augustinus hat anregen lassen : « Sacrificium visibile, invisibilis sacrificii Sacramentum, id est sacrum signum est »[1]. Cano wird diese Begriffsbestimmung aus der zeitgenössischen Meßopferliteratur und aus dem von ihm oft zitierten Dekretum Gratians gekannt haben.

Weiter schreibt Renz[2] : « Cano versteht also genau wie Kardinal Hosius unter dem mystischen Opferakt jene äußeren Handlungen, durch welche der Tod Christi bildlich dargestellt wird ». Diese Behauptung ist richtig bis auf die Worte 'genau wie Kardinal Hosius' ; denn bei Hosius wird Christi Tod durch die getrennten Gestalten bildlich dargestellt[3], bei Cano aber durch das Brechen der Hostie und durch den Genuß der Eucharistie.

Das Wesentliche der Meßopferlehre Canos glaubt Renz in folgenden Sätzen zusammenfassen zu können : « Die präsentische Opferung Christi ist nach Cano eine äußerlich mystische Tötung Christi, und zwar des bereits gegenwärtig gesetzten, und eine innerlich wirksame Zuwendung der Früchte seines blutigen Sakrificiums. Die mystische Tötung aber ist Opferhandlung seitens der Kirche insofern, als die Gläubigen mit Christus vereinigt den am Kreuz Hängenden dem Vater darbringen, durch das Bild der Tötung lebhaft unter das Kreuz gestellt »[4]. Hier werden die Begriffe 'präsentische Opferung', 'äußerlich mystische Tötung', 'Opferhandlung' und 'Darbringung' durcheinandergeworfen. Nur die äußerlich mystische Tötung Christi und die innerlich wirksame Zuwendung der Kreuzesfrüchte werden deutlich voneinander geschieden ; sie stellen das 'sacrificium externum' und 'internum' dar. Nach Canos Darlegungen besteht aber das 'sacrificium externum', bezw. die äußerlich mystische Tötung Christi nicht in einer präsentischen Opferung oder Darbringung durch die Gläubigen, sondern in priesterlich sakrifikalen Akten, im Brechen der Hostie und in der 'consumptio' der konsekrierten Gestalten. Zwar gehört nach Cano auch die 'oblatio' zum Opfer ; sie ist sogar wesentlich[5]. Aber sie ist etwas ganz anderes als das 'sacrificium'. 'Oblatio' und 'sacrificium' machen die hl. Messe aus. Man kann zwar auch die Darbringung des durch die Doppelkonsekration

[1] De civitate Dei lib. 10 cap. 5. — Vgl. S. 32 Anm. 3.

[2] *Renz,* II 97.

[3] Vgl. die von Stanislaus Hosius im Anschluß an die polnische Provinzialsynode von Petrikau (Juni 1551) ausgearbeitete 'Confessio catholicae fidei christiane'. Moguntiae 1557.

[4] *Renz,* II 102.

[5] Vgl. oben S. 40 unter d).

unter dem Bild des Todes gegenwärtig gesetzten Christus als mystische Tötung bezeichnen; aber Cano tut das nicht. Für ihn ist der mystische Tod entweder im 'sacrificium externum' gegeben, das mit der Darbringung überhaupt nichts zu tun hat — oder im 'sacrificium internum', insofern Christus 'ad effectum' getötet wird [1]. Vom Sinn der getrennten Gestalten redet Cano auffallend wenig. Nie bezeichnet er die Doppelkonsekration als Darstellung des Kreuzestodes oder gar als mystische Schlachtung. Ja, er behauptet sogar, daß vor der 'fractio' der Kreuzestod in keiner Weise zur Darstellung gelangt sei [2]. Wenn er dagegen schreibt, die 'oblatio crucis' könne nur durch die 'oblatio missae' repräsentiert werden [3], so unterscheidet er klar zwischen der 'repraesentatio mortis', die in der 'fractio' und 'consumptio' gegeben ist und zwischen der 'repraesentatio oblationis crucis', für die einzig die Darbringung des gegenwärtigen Christus in Frage kommt. Es ist also wichtig, die verschiedenen Ausdrücke genau in dem Sinne zu nehmen, in dem Cano sie versteht.

Auch *Lepin* legt Cano nicht richtig aus. Er meint, für Cano habe die 'fractio' offenbar nur symbolischen Wert [4]. Daß die 'fractio' symbolischen Wert hat ist klar [5]; aber darüber hinaus hat sie noch einen anderen Sinn, den man nicht übersehen darf. Sie ist eine sakrifikale Handlung, ein 'facere aliquid circa rem oblatam' und macht dadurch die Meßfeier zu einem 'sacrificium' im eigentlichen Sinn. Dieser Gedanke kommt am stärksten zum Ausdruck, wenn Cano von der realen Gegenwart Christi absieht [6]. Die 'fractio' ist für Cano nicht bloß Symbol des Todes Christi, sondern wirkliche Zerstörung der Opfergabe des 'sacrificium externum'.

Lepin schreibt weiter: «Au contraire (d.h. im Gegensatz zur 'fractio'), il semble présenter parfois la Communion comme un acte de destruction actuelle. Il parle de 'consomption des espèces', contribuant à 'la perfection du sacrifice' ... En réalité, l'idée de destruction ne paraît pas répondre à sa pensée personnelle, bien arrêtée» [7]. Weil für Cano die Kommunion auch ein Symbol der Schlachtung Christi ist, glaubt

[1] Vgl. oben S. 41 f. unter b).
[2] Vgl. Anm. 5 zu S. 42.
[3] Vgl. oben S. 42 unter d).
[4] *Lepin*, 347.
[5] Vgl. oben S. 41 unter b) und S. 42 f. unter c).
[6] Vgl. oben S. 41 unter b).
[7] *Lepin*, 347 f.

also Lepin, den Gedanken an eine wirkliche Zerstörung der Opfergabe ausschließen zu können. Beide Gesichtspunkte lassen sich jedoch sehr gut miteinander verbinden. Gerade die Unterscheidung des 'sacrificium externum' und 'internum' zwingt zur Annahme, daß Cano der Kommunion beide Aufgaben zuweist : für das 'sacrificium internum', das sich auf den wahren Leib und das wahre Blut Christi bezieht, ist die 'consumptio' Symbol ; für das 'sacrificium externum' aber, das die Brots- und Weinsgestalten betrifft, ist sie tatsächliche Zerstörung.

Da Cano die 'fractio' als Zerstörungsritus vor der Kommunion bevorzugt [1], ist es merkwürdig, daß Lepin eher inbezug auf die Kommunion Bedenken hat, ihr nur symbolischen Wert zuzuschreiben. Er bemüht sich darum, diese Bedenken durch eine andere Überlegung zu zerstreuen : « Aussi, malgré que S. Thomas ait parlé expressément de 'pain mangé', et que la manducation du pain soit particulièrement apte à appuyer l'idée de destruction, fait-il valoir de préférence la Communion au point de vue du sang répandu » [2]. Ich gebe zu, daß bei Cano die 'effusio sanguinis' in der Kommunion als Symbol des Todes Christi eine bevorzugte Rolle spielt. In dieser Hinsicht hält sich Cano an Lanfranc [3]. Wo aber Cano die Kommunion als 'consumptio' bezeichnet, macht er keinen Unterschied zugunsten des Blutes. Wenn er feststellt, daß die Kirche von jeher den Genuß der Eucharistie als 'consumere', nicht aber als 'edere' bezeichnet, denkt er offenbar zunächst an den Genuß der Hostie und nicht des Blutes [4].

Lepin wird ständig irregeleitet, weil er offenbar den Unterschied zwischen dem 'sacrificium internum' und 'externum' übersehen hat. So bereitet ihm die Stelle : « Nam si (rem) integram et illaesam sacerdos offerret, donum dici et munus, non item sacrificium » große Verlegenheit. Er führt sie nur in einer Anmerkung auf [5] und meint dazu, dieser Satz stimme mit der Idee, die Cano selber vom eucharistischen Opfer habe — daß nämlich Christus ohne Veränderung dargebracht werde — nicht überein. Er weiß sich nur dadurch zu helfen, daß er schreibt :

[1] Vgl. oben S. 41 letzte Zeilen.

[2] *Lepin*, 348.

[3] Vgl. Beati Lanfranci Cantuariensis Archiepiscopi De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem Liber. Cap. XIII. MPL 150, 423 A.

[4] 422 a : « Quae causa catholicis perpetua fuit, ut dum sacerdos species sumit, non edere illum dicant, edat licet, sed consumere. Ut intelligamus in missa potius haberi rationem consumptionis, quam manducationis, magisque sacrificium spectari quam coenam ».

[5] *Lepin*, 346 Anm. 2.

« Il faut donc s'en tenir à l'explication plus large, donnée d'abord, à savoir que l'action requise consiste à faire la chose sacrée, plutôt qu'à la détruire ». In den 'Loci' spricht Cano aber nie davon, daß 'facere aliquid circa res oblatas' im Sinne von 'efficere res oblatas' zu verstehen sei. Das scheint mir ein deutliches Zeichen dafür zu sein, daß Cano seine im Jahre 1551 in Trient vorgetragene Ansicht geändert hat. Es geht darum nicht an, die in den 'Loci' sehr ausführlich und klar entwickelten Gedanken umzubiegen und ihnen Gewalt anzutun. Wenn man den in Canos Meßopferlehre entscheidenden Unterschied des 'sacrificium externum' und 'internum' beachtet, fällt es nicht schwer, die Zerstörung der äußeren Opfergabe trotz der Unversehrtheit der inneren Opfergabe anzunehmen.

Die Bestimmung des Menschen.

Der philosophische Beweis seiner Unsterblichkeit im System von Thomas von Aquin und Othmar Spann. Ein Vergleich[1].

Von Dr. phil. P. Ludwig RÄBER O. S. B.

Annos aeternos in mente habui (Ps. 76, 6).

« Der Krieg ist der Vater aller Dinge ». Gilt dieses merkwürdige Wort des alten Heraklit auch von den Dingen des Geistes ? Wer in der Geschichte mit offenen Augen blättert, kann diesem Satz gewiß nicht rundweg jeden Sinn bestreiten. Denn ist es nicht so, daß Größtes und Bestes nicht selten die Frucht erbitterten Kampfes ist ? — Oder war es nur Zufall, wenn Aristoteles seine staatspolitischen Schriften gerade in jenen Jahren verfaßte, wo Griechenland mit Philipp und Alexander um seine Freiheit rang ? War es nur Zufall, wenn Augustinus seinen « Gottesstaat » in jenem Jahrzehnt entwarf, da Alarich der göttlichen Roma den Nimbus ihrer unbesieglichen Größe raubte ? War es nur Zufall, daß Thomas die « Summa contra gentiles » (bekanntlich meint er damit die Mauren) zwischen dem 7. und 8. Kreuzzug schrieb — also ein Seitenstück zum christlichen Heldentum der Truppen Ludwig des Heiligen ? War es nur Zufall, daß Hegels « Phänomenologie des Geistes » mit der Vergötterung der großen geschichtlichen Gestalten eben in jenen Tagen entstand, als die Soldaten des Korsen unter dem Fenster des Philosophen zu Jena biwakierten ? Und war es nur Zufall, daß in den letzten Jahren, den Jahren der Erwartung des zweiten Weltkrieges, Martin Heideggers Philosophie der Angst und des Nichts in weitesten Kreisen Beachtung und Zustimmung fand ?

Gewiß ist dies alles mehr als nur ein geistreicher Zufall. Denn waren die Philosophen nicht immer die Seismographen der Menschheit, nicht immer die Seher kommender Dinge, die Deuter großen Geschehens ?

[1] Vortrag, gehalten an der Thomas-Akademie der theologischen Fakultät in Luzern (9. III. 1943).

Philosophie ist ja so wenig wie große Dichtung eine Sache weltferner Träumer. Kein echter Philosoph, der nicht mit seiner Zeit gerungen, an ihrem Leid und ihren Fragen gelitten, und so der Wahrheit und Menschheit gedient.

Und so ist es sicher auch mehr als nur Zufall, daß ein bedeutender Denker der Gegenwart gerade jetzt eine Arbeit vollendete mit dem Titel :

« Gespräch über Unsterblichkeit, Betrachtungen zweier Krieger im Felde ».

Der Verfasser dieser Schrift ist der Österreicher Othmar Spann. Geistig geboren wurden diese Gedanken vom Reserveoffizier Spann in den Karpathenkämpfen des Jahres 1915 ; literarisch geformt und abgeschlossen hat sie Spann im Frühjahr 1942, wenige Monate, nachdem sein ältester Sohn auf russischer Erde gefallen. Und beseelt sind diese Seiten vom Ernst und der Leidenschaft eines Mannes, der weiß, daß das Grauen des jetzigen Krieges gerade deshalb über die Welt gekommen, weil sie den Sinn für Geist und Ewigkeit seit langem verloren hatte. Spanns Gespräch gelangte jedoch aus verschiedenen Gründen bis heute noch nicht an die Öffentlichkeit. Wenige Exemplare liegen nur als Manuskript in der Hand seiner Freunde und Schüler — eines davon auch auf meiner Zelle. — Da mir die Arbeit in ihrem Gehalt nicht unbedeutend scheint, sei hier ihr Inhalt erörtert und der Vergleich mit Thomas versucht.

I. Der Beweis der Unsterblichkeit des Menschen im System von Othmar Spann.

Othmar Spann — für manchen heute bereits ein unbekannter Name. Vor Jahren aber ein Name, den beinahe jeder deutsche Student der Volkswirtschaft und Philosophie im Munde führte — den Namen des Verfechters der Ständestaatsidee und der Ganzheitsphilosophie. — Wie immer man sich aber auch zu Spanns Philosophie und Politik stellen mag, sicher ist doch, daß er als Denker Bedeutendes geleistet hat — das beweist eindeutig die geschlossene Linie seines Lebens und seiner Werke [1].

[1] Eine zusammenfassende Darstellung von O. Spanns Lebenswerk sowie einen Abriß seines Lebenslaufes und eine eingehende Bibliographie enthält die Löwener Dissertation des Verfassers : « Othmar Spanns Philosophie des Universalismus, Darstellung und Kritik », Jena, G. Fischer (1937), VII, 184 Seiten,

1878 als Wiener Bürger in Wien geboren, studierte Spann in Wien, Zürich und Tübingen Nationalökonomie, woselbst er 1902 promovierte. Gründliche statistische Arbeiten ebneten ihm den Weg zum Lehrstuhl für Volkswirtschaftslehre (Nationalökonomie) an der deutschen technischen Hochschule in Brünn. Dieser ersten Berufung von 1909 folgte zehn Jahre später der Ruf nach Wien. Hier wirkte Spann bis zum Tag seiner Abberufung als o. ö. Professor der Nationalökonomie mit ungewöhnlichem Erfolg. Dr. Suranyi-Unger nennt ihn 1927 ohne Übertreibung « die führende Gestalt an der Universität Wien »[1], und der zu diesem Urteil gewiß berufene Werner Sombart sieht 1930 in ihm « den heute einflußreichsten deutschen Nationalökonomen »[2]. Ein großer und bedeutender Schülerkreis verschaffte seinen Ideen weithin Geltung. Dem glänzenden Aufstieg folgte dann freilich im Frühjahr 1938 die plötzliche Absetzung und Versenkung — ein Schicksal, das der rüstige Fünfundsechziger mit Würde trägt. In einem Briefe Spanns an den Verfasser findet sich der schöne Satz : « Ich zögere nicht, in allen Lagen des Lebens mich auf die Seite Gottes zu stellen ».

Nicht weniger erfolgreich als das Wirken des Lehrers war das Schaffen des Schriftstellers. Soziologischen und statistischen Untersuchungen folgte 1911 Spanns meist verbreitete Schrift : « Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre » (Leipzig, Quelle & Meyer), ein Lehrbuch mit 24 Auflagen, das sich fast alle Kultursprachen Europas, zudem die U. S. A., China und Japan eroberte. — Bald schon bricht sich aber Spanns angeborener Zug zur Philosophie Bahn. Seine « Gesellschaftslehre » (Leipzig, Quelle & Meyer, 3. Aufl. 1930) von 1914 ist bereits ein Protest gegen die individualistisch-liberale Deutung der Gesellschaft und ein Bekenntnis zu ihrer organisch-geistigen Ganzheit. Mit seinem Werk « Der wahre Staat » (Jena, G. Fischer, 1921), 3. Aufl. 1931) wurde Spann der Schöpfer der universalistischen Ständestaatsidee. — Die logische Begründung seiner Grundthese — das Ganze ist vor dem Teil, die Gesellschaft also vor dem Individuum — leistete die « Kategorienlehre » von 1924 (Jena, G. Fischer, 2. Aufl. 1939).

mit einem Bild O. Spanns. Ins Japanische übersetzt von Prof. Dr. Kenjiro Kazami, Tokyo, Risosha, 1941. 2. Aufl. (1500-3000), Tokyo 1942. — Zu Spanns « Naturphilosophie » (1937), vgl. die Rezension des Verfassers im Divus Thomas, Jahrg. 1940, S. 117-120.

[1] Die Entwicklung der theoretischen Volkswirtschaftslehre im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts, Jena 1927, S. 305.

[2] Die drei Nationalökonomien, München 1930, S. 36.

Von jetzt an schreibt Spann fast nur noch als Philosoph — und zwar als Schüler Platons, Meister Eckeharts, der deutschen Idealisten Fichte, Schelling, Hegel, vor allem Fichtes, und dann seiner heißgeliebten und verehrten Romantiker Adam Müller, Eichendorff [1], Novalis und Baader. Niederschlag dieser Studien sind: 1928 die « Gesellschaftsphilosophie » (München und Berlin, Oldenburg), ebenso 1928 « Der Schöpfungsgang des Geistes » (Jena, G. Fischer), eine idealistische Ontologie; 1932 seine « Geschichtsphilosophie » (Jena, G. Fischer); 1933 der « Philosophenspiegel » (Leipzig, Quelle & Meyer), eine Geschichte der Philosophie; 1935 eine idealistische Psychologie, betitelt « Erkenne dich selbst » (Jena, G. Fischer), und schließlich 1937 abschließend eine « Naturphilosophie » (Jena, G. Fischer). — Damit war der ganze Raum der Philosophie durchmessen. Eines aber vermißte mit Recht noch mancher Leser: Eine letzte Antwort auf die ersten und letzten Fragen jedes Menschen: Wo komme ich her, was bin ich, wo gehe ich hin? Das katholische Vätererbe ließ Spann als Christ über diese Fragen wohl nie in Zweifel. Im System des Philosophen dagegen blieben das Woher und das Wohin des Menschen in ihrer letzten Tiefe fast unberührt. — Hier hat nun die leidvolle Stille und schmerzliche Erfahrung der letzten Jahre angesetzt und schließlich auch den Denker zu einer Antwort geführt, die er bis dahin nur als Ahnen ausgesprochen. Er sagt: Der Menschengeist lebt als Persönlichkeit. Persönlichkeit steht aber über Raum und Zeit. Also « muß » unser Geist « unsterblich sein » [2].

Wie führt nun Spann im einzelnen seinen Beweis? Die Einteilung seiner Schrift läßt deutlich zwei Wege erkennen:

1. Ein analytischer Beweis, der auf der Erforschung unseres Bewußtseins beruht. Man kann ihn betiteln: « Das geistige Ich ».

2. Ein deduktiver Beweis, geführt auf dem Boden der ganzheitlichen Kategorienlehre. Man kann ihn betiteln: « Das rückverbundene Ich ». « Rückverbunden » deshalb, weil die ontologische Grundkategorie der Geisteswelt bei Spann die « Rückverbundenheit » ist, d. h. das Eingefügtsein des gliedhaften Einzel-Ichs in eine höhere, dieses Einzel-Ich befassende und rückverbindende Ganzheit.

[1] Noch kürzlich schrieb Spann nach Durchlesen des Manuskriptes dieser Arbeit an den Verfasser: « Eichendorff war mir immer besonders ans Herz gewachsen. Weisen Sie doch auch Ihre Schüler auf ihn hin! Seine Naturlyrik ist einzig unter allen Völkern und Zeiten ».

[2] Sämtliche nicht weiter belegte Zitate dieses Aufsatzes sind Spanns « Gespräch über Unsterblichkeit » entnommen. Da die Arbeit noch nicht gedruckt ist, erscheint eine Seitenangabe zwecklos.

Der Aufriß, den ich im Folgenden nun zu geben versuche, ist, wie ich glaube, die getreue Widergabe der Gedankenfolge Spanns, obwohl die platonische Dialogform seines « Gespräches », das in konzentrischen Kreisen sich immer wieder dem Ausgangspunkt der Frage nähert, zu Kürzung und Vereinfachung zwang.

1. Beweis: Das geistige Ich.

a) *Ausgangspunkt* der Frage ist die konkrete Situation des Krieges. Zwei reife Männer stellen inmitten « der bis auf den Grund aufwühlenden Umstände der vordersten Schlachtreihe » eine der « Urfragen » der Menschheit: « Ist der Tod das Ende ? » Die Antworten der einst gleichgesinnten Jugendfreunde stehen sich schroff gegenüber. Der eine — Spann nennt ihn den « Zerstreuer » — lebt in der Welt der modernen Technik; er glaubt noch immer mit Mach und Haeckel an das Ideal der Kant-Laplace'schen Weltformel; er sieht und sucht hinter allem nur tote Materie, die sich nach blinden, kausal-mechanisch wirkenden Gesetzen verändert; inmitten dieser Kette von Ursache und Wirkung steht auch der Mensch, auch er ist ein Stück Natur und nichts als Natur. Damit ist die Stellungnahme des « Zerstreuers » entschieden: Der Mensch « ist von ebenso vergänglicher, hinfälliger Art wie alle anderen Naturerscheinungen ». Auch unser « Geist » ist stoffgebunden, hinfällig wie unser Körper. Der Unsterblichkeitsglaube der Menschheit ist unbewußte Selbsttäuschung; « physiologisch begründete Instinkte » sind seine Grundlage. Was unser Auge beim Tode zu erkennen glaubt, ist wirklich letzte Weisheit: « Unus est interitus hominis et iumentorum ». (Eccle. III, 19.)

Der Gegenpol des « Zerstreuers » ist der « Sammler » — natürlich Spann selbst. Das Denken seines Freundes ist ihm erschreckender Ausdruck unserer modernen Kultur, die alles und jedes, auch das Geistige, « mit den Augen des Physikers zu betrachten » sich angewöhnte. Was jenem als Triumph der Technik erscheint, ist ihm eine Entartung des Denkens. Die « Übertragung der Betrachtungsweise der Physik auf geistige Erscheinungen » ist « der Grundfehler » unserer mechanisierten Welt. Das Ideal La Mettrie's, « l'homme machine » trägt die Verantwortung für die Versklavung von Geist und Kultur durch die Technik. — Wie erschütternd wahr dies ist, beweisen die Materialschlachten dieses Krieges.

Wie aber entrinnen wir dieser Welt, in der der Geist gestorben ? Es gibt nur einen Weg der Rettung: Der « Ansicht des Menschen aus

der Naturordnung » ist « eine Ansicht des Menschen aus der Geistesordnung entgegenzustellen ». Es gilt zu erkennen, daß der « Geist » mehr ist als nur ein « Epiphänomen », es gilt, den Rahmen des materialistischen Monismus zu sprengen ; es gilt, der Welt der « Natur », also der Physik, die Welt der « Übernatur », des Geistes, als etwas wesentlich anderes gegenüberzustellen. Der Mensch muß sich also außerhalb der Welt des Naturmechanismus sehen und durch Erforschung seiner seelischen Tiefenschicht in sich selber die « Übernatur » entdecken. Das also ist das Erste, « daß der Mensch wieder groß von sich denken lerne ».

b) *Wo aber findet der Mensch die « Übernatur » ?* Wo läßt sie sich gleichsam mit Händen greifen ? Denn dies ist klar für Spann : Die Position des Materialismus ist scheinbar so stark, daß sie nur mit unanfechtbaren Beweisen, nicht mit « Postulaten », entkräftet werden kann. Diesen Beweis nun liefert die exakte und tiefe Analyse meines geistigen Ich, in erster Linie meiner Denkakte. Denn, « daß wir denken, ist eine Tatsache, kein Anthropomorphismus ». Mit Nachdruck betont der « Sammler » gegenüber dem « Zerstreuer » : « Ebenso wie Du den Stein mit Händen greifst ; ebenso wie Du im Brote Kohlenhydrate und im Eiweiß Stickstoff feststellst ; ebenso sicher stellst Du anderseits etwas Unstoffliches, nämlich rein Geistiges, in Dir fest, z. B. das Denken ». — Ist dies vom Gegner aber einmal zugegeben, dann hat er bereits verspielt ; denn die weitere Analyse des Denkaktes beweist, daß Denken ein unstofflicher, übermaterieller Vorgang ist. — Warum aber muß das Denken einer andern als der materiellen Seinsordnung angehören ? Deshalb, weil jedes denkende Ich sich der Materie — ihrem Objekt, dem Denkgegenstand — als wesensverschieden gegenüberstellt. Der Denkende sieht, untersucht und zerlegt sein Denkobjekt. Dies wäre aber nicht möglich, wenn sie beide auf der gleichen Seinsebene stünden. Und noch mehr : Der Denkende umfaßt, befaßt sogar die ganze Außenwelt in sich. Mag diese noch so groß sein wie das erdrückend gewaltige Universum des gestirnten Himmels — mein Geist schließt auch diese Welten in sich und überwindet damit jede räumliche Grenze. Deshalb hat Meister Eckehart recht, wenn er sagt : « Die kleinste Kraft in meiner Seele ist weiter als der weite Himmel ». Der Geist ist also der Natur überlegen : « Als Vernunftwesen genommen, das über die Natur reflektiert, finden wir uns ihr überlegen, gleichsam als König und Führer ». Damit ist aber klar bewiesen, daß der Geist mehr und etwas anderes ist als der Stoff, er ist etwas « Unstoffliches ».

Gestützt wird diese Behauptung vor allem auch durch die weitere Feststellung, die in der oben erwähnten Tatsache des Denkens schon eingeschlossen war, nämlich die Feststellung, daß *ich* denke, also die Tatsache des Selbstbewußtseins; Spann nennt dies die « Selbstvergegenständlichung ». In diesem Vorgang tritt nach Spann « der Unterschied von Geist und Stoff, Geist und Natur am klarsten zutage ». Das Ich, das denkende Subjekt, kann also sich selber Objekt, Denkgegenstand werden. Diese Tatsache des Selbstbewußtseins scheint Spann so grundlegend, daß er diese psychologische Feststellung den « entscheidenden Punkt » seiner ganzen Beweisführung nennt. Darum auch der folgende Satz : « Sich selbst zum Gegenstand nehmen, ist das Wesen des Geistes ».

Gehen wir aber noch weiter in der Analyse des Denkens, dann erkennen wir auch, daß der Geist in seinen Denkakten frei ist. Er ist nicht von kausalmechanischen Gesetzen bestimmt, wie die Außenwelt. Wohl gehorcht auch der Geist in seinem Schaffen innern Gesetzen, nämlich den Gesetzen der Logik. Aber dieser Gesetzlichkeit fehlt jeder blinde Zwang. Denn niemand anders als das eigene Ich entscheidet darüber, ob mein Urteil « richtig » oder « falsch ». Also ein neues Argument dafür, daß der Geist eine Welt für sich ist, « in sich selbst bestimmt », « von aller stofflichen Einwirkung unberührbar ».

Was ist damit bewiesen ? Für Spann ist damit als « unwiderlegbare » psychologische Tatsache nachgewiesen, daß es neben der materiellen « Natur » noch eine immaterielle, also geistige « Übernatur » gibt. Er faßt dieses Resultat in die drei folgenden Sätze zusammen :

1. « sich auf sich selbst beziehen, sich als Subjekt selbst zum Objekt machen, ist ein absolut unkörperliches Geschehen ;
2. sinnvolle Bestimmtheit in sich selbst, sowohl des Denkens wie des Handelns, ist ein absolut unkörperliches Geschehen ;
3. die Einheit der Selbstvergegenständlichung, das Ich, ist als überräumlich und überzeitlich absolut unkörperlich ».

c) Nun aber stellt sich die *weitere Frage: Was ist dieses Ich*, das sich selber denkt und in dieser « Selbstvergegenständlichung » sich als Ich bewußt wird ? Haben alle diese Denkakte einen subsistierenden Träger, dem sie zugehören, oder ist dieses sogen. Selbstbewußtsein nur die Summe einzelner Denkakte, « bundle or collection », wie Hume sich ausdrückt, oder « eine Verbindung sukzessiver Inhalte », wie W. Wundt dies lehrte ? Spann lehnt diese Erklärungsversuche als unbefriedigend ab.

Die Tatsache, daß ich meiner selbst bewußt werde, und gegen den Wandel der Zeit im Gedächtnis die Einheit meines Selbstbewußtseins

behaupten kann, erfordert zu ihrer Erklärung die Annahme eines subsistierenden Mittelpunktes, eines Subjektes, eines Trägers, von dem die einzelnen Akte gesetzt werden. Diesen Träger oder Mittelpunkt nennt Spann die « *Persönlichkeit* ». Ihr Wesensmerkmal besteht also darin, « daß der einzigartige, individuelle Mensch sich selbst auf sich selbst beziehen » kann.

Persönlichkeit zu sein ist also das Vorrecht all jener Wesen, die denken können. Sofern ein Wesen denkt, muß es eine Persönlichkeit sein. Spann prägt den wichtigen und für manche Formen des Idealismus, z. B. Spinoza, vernichtenden Satz : « Geist, Denken, Bewußtheit ist entweder persönlich, ichhaft, oder gar nicht ».

Umgekehrt ist alles, was nicht denken kann, auch nicht Persönlichkeit. Persönlichkeit bedeutet also für den Geist nicht etwa « Beschränkung », Einengung, sondern « Entschränkung », Vergeistigung. Persönlichkeit sein zu dürfen, ist ein Vorrecht des Geistes, denn sie begründet im Gegensatz zur zerstreuten Materie höchste Sammlung, Konzentration, kurz « ein Sein höherer Ordnung ».

Folglich ist jenes Wesen, dem wir die höchste Geistigkeit beilegen, nämlich Gott, auch in höchster Vollkommenheit Persönlichkeit. « Kein Geist ohne Ichheit, der absolute Geist also von absoluter Ichheit », sagt Spann. Damit ist der Pantheismus nicht nur abgelehnt, sondern auch entscheidend widerlegt. Pantheismus ist für Spann nur « Gelegenheitsdenken ». Das Wesen des Geistes — das Beisichselbstsein — wird vom Pantheismus nicht erfaßt. Der pantheistische Gottesbegriff scheint Spann noch primitiver als die kindliche Vorstellung vom alten Mann mit dem langen Bart. Ein solches Zeugnis aus dem Mund eines Philosophen, der Fichte, Schelling und Hegel zu seinen Ahnherren zählt, scheint mir immerhin beachtenswert.

Geist sein, heißt also, Persönlichkeit sein. Damit ist die letzte Stufe der Beweisführung erstiegen und die Bahn frei für die daraus sich ergebende entscheidende Schlußfolgerung. Sie lautet : Persönlichkeit sein, heißt, ein Wesen sein, das sich « im Gegensatz zu den Naturdingen » « in seinen veränderlichen Zuständen behauptet ». Jede Persönlichkeit ist ihrem « Wesen nach beständig, dauernd, zeitlos ». Was aber « zeitlos » und « überstofflich » ist, « kann nicht stoffliche Veränderlichkeit zeigen, es muß unsterblich sein ». « Persönlichkeit ist » also « die Bürgschaft der Unsterblichkeit ».

Damit ist der 1. Beweis für die Unsterblichkeit abgeschlossen. Nach der Überzeugung Spanns, und wohl auch unserer Überzeugung, ein

analytischer Beweis, aufgebaut auf allgemein zugänglichen Grundtatsachen unseres eigenen Bewußtseins.

2. Nicht ganz so verhält es sich mit dem zweiten Beweis; wir nannten ihn: Das rückverbundene Ich. Dieser Beweis ist nur für den schlüssig, der Spanns System in seinem ganzen Aufbau bejaht. Denn es ist ein « Beweis aus dem Ganzen des Systems ». Spanns Gedankengang ist kurz folgender:

Eine vertiefte Analyse meines geistigen Innenlebens zeigt mir, daß ich in mir noch tiefere Schichten habe, als die Ebene, auf der sich das Denken vollzieht. Tiefer als das begriffliche Denken sind vor allem « Gottinnigkeit und Liebe ». Sie sind « die tiefste Grundlage des menschlichen Geistes ». Wann aber ist der Mensch nur fähig, diese Akte zu setzen? Nur dann, meint Spann, wenn er nicht allein für sich lebt, sondern in der menschlichen Gemeinschaft und vor allem auch in der gottinnigen Gemeinschaft mit dem Absoluten, also Gott.

Wohl ist der menschliche Geist, wie wir bereits oben hörten, eine Persönlichkeit, ein Ich. Trotzdem ist es ihm aber nicht gegeben, für sich allein, isoliert von den andern zu leben. Der menschliche Geist kann sich nur dann artgemäß entfalten und betätigen, wenn er sich am Geist seiner Mitmenschen « erwecken » kann. Liebe, Vertrauen und jede Art von geistigem Schöpfertum sind dem Menschen nur möglich, wenn er in der « *Gezweiung* » mit andern lebt. « Gezweiung » ist für Spann die Grundbedingung geistigen Werdens, Schaffens und Lebens. Solche Grundformen der « Gezweiung » sind für Spann das Verhältnis von Mutter und Kind, von Lehrer und Schüler, von Freund und Freund, und vor allem auch von Mensch und Gott (Mystik ist für Spann die höchste Form der « Gezweiung »).

Somit ist der Einzelmensch in Spanns Psychologie keine isolierte Einzelgestalt, sondern ein *Glied* inmitten einer großen geistigen *Ganzheit.* Diese Ganzheit ist hienieden die menschliche Gesellschaft (cfr. Spanns « Gesellschaftslehre » und « Gesellschaftsphilosophie ») und im Jenseits das Geisterreich. Wie ernst es Spann mit dieser Behauptung ist, belegen Sätze wie die folgenden, die seiner « Gesellschaftslehre » (3. Aufl. 1930) entnommen sind. Wir lesen dort: « Der menschliche Geist ist nur als Glied einer geistigen Gemeinschaft wirklich » (l. c. 115); ja, es wird sogar behauptet, « daß die Geburt des Geistes wie seine immerwährende Neubildung ein gesellschaftlicher Vorgang ist » (l. c. 122). Vielleicht würde dies Spann heute zwar nicht mehr in dieser krassen

Formulierung schreiben. Aber auch heute ist der einzelne Mensch für ihn ein Glied im großen Kosmos des Geistes. Er wird als Glied von höheren Ganzheiten, zuletzt von Gott, der Urmitte, der Urganzheit, gehalten und befaßt. Als Glied einer geistigen Kette ist er somit mit allen höhern Gliedern, zuletzt auch mit Gott *rückverbunden*. Wörtlich sagt Spann: Der Menschengeist « lebt als Glied der Geisterwelt und weiß sich als solches ».

Daraus zieht Spann nun den folgenschweren Schluß: « Wo der Einzelne nicht allein *ist*, kann er auch nicht einzeln, für sich selbst, *vernichtet* werden, er ist im höchsten Befassenden, zuletzt in Gott, aufgehoben ».

Wie wir aus diesem Satz ersehen, setzt Spann in diesem Beweisgang sein *ganzheitliches Weltsystem* als bewiesen voraus. Die Grundthese dieser Ganzheitsphilosophie ist aber diese: Die Welt ist eine organisch gegliederte Ganzheit. Jedes Glied dieser Ganzheit ist von einer absoluten Urmitte, dem Ganzen an sich, gesetzt oder « ausgegliedert ». — Diese Urmitte, das Ganze als solches, verliert sich aber nicht in ihren Setzungen, d. h. Angliederungen. Vielmehr sind alle Glieder von höheren Ganzheiten, und zuletzt von der Urmitte, gehalten, oder — wie Spann dies nennt — *in ihr* « rückverbunden ». « Ausgliederung » und « Rückverbundenheit » sind also die Grundkategorien seiner ganzen Philosophie.

Auf unsern konkreten Fall übertragen, bedeutet dies nun, daß auch die menschliche Persönlichkeit in der höhern Geisterwelt und schließlich in Gott rückverbunden ist. Der *Tod* ist darum für den Menschen keine Vernichtung, sondern nur eine « Rücknahme des Ausgegliederten in das Ausgliedernde ». Folglich darf man sagen: « Rückverbundenheit zeigt uns unmittelbar ein Unvergängliches im Menschen ».

Spann sieht diesen Gedanken von der Rückverbundenheit des Menschengeistes in einem höhern Geisterreich *bestätigt und bekräftigt* durch die Tatsache des *geistigen Schöpfertums*. Im Gegensatz zur aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre — nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu —, eine Lehrmeinung, die er « grundsätzlich falsch » nennt [1], betont Spann immer wieder, daß das Wesen

[1] Spann erläuterte diesen Standpunkt noch brieflich wie folgt: « Im Gegensatz zum 'nihil est in intellectu ...' sage ich viel mehr: daß auch Nicht-Sensuelles in unserem Geiste ursprünglich sei, vor allem: Gezweiungsbewußtsein (Liebe), Rückverbundenheitsbewußtsein (Religiosität) ».

unseres Geistes im Sinne Fichtes « *Selbstsetzung* » ist. Alles, was Dichter, Künstler, und Denker sprechen und gestalten, ist nicht nur eine Umformung sinnlicher Eindrücke aus der Außenwelt, sondern eine Schöpfung des selbsttätigen Geistes : « Alles Geistige ist primär spontan » ; « das Wesen alles Geistigen ist Schöpfertum ». –– Woher aber hat der Mensch die Kraft zu diesem Schöpfertum, das uns in so überwältigender Weise in den Leistungen eines Plato, Eckehart, Grünewald, Bach, Mozart, Goethe entgegentritt ? Woher diese Schöpfermacht des Menschen ? Aus Gott, dem schöpferischen Urquell ! Gott ist « actus purus », und darum glüht auch im Menschengeist ein letzter Funke dieses göttlichen Schöpfungswillens. « Das Verborgene am Schöpfertum des Geistes weist auf geheimnisvolle Befaßtheit in einem Höheren, zuletzt in Gott hin ». Darum auch der selbstsichere Satz : « Wer je Schöpfertum schmeckte, weiß, daß nicht stirbt, was schafft » ; denn alles Schöpfertum ist « Glanz der Übernatur im menschlichen Geiste ». Wer das aber selber noch nie erfahren, dem fehlt es an Sammlung, an Kontemplation. Darum der beschwörende Ruf Spanns an unsere zerfahrene und veräußerlichte Zeit, in die Tiefe der eigenen Seele hinabzusteigen, um dort sich selbst, vor allem aber Gott, den Eingebungsgrund des Geistes, und damit den Erfahrungsbeweis der eigenen Unsterblichkeit zu finden. « Je mehr Schöpfertum, umso mehr Mut und Zuversicht hat der Mensch im Ausblick auf die Ewigkeit » ; denn — und damit schließt sein 2. Beweis — « das Schöpfertum ist überzeitlich und das Überzeitliche kann nicht sterben ».

Noch bleibt uns aber die *Frage : Wie denkt sich Spann die Ewigkeit ?*

Gleich allen aufrichtigen Denkern wird auch Spann hier merkwürdig still und zurückhaltend. *Daß* es zwar eine Ewigkeit gibt, das ist ihm « das Gewisseste, gewisser als das sinnlich Wahrgenommene », das *Wie* der Ewigkeit aber ist ein « Geheimnis, da vom Zeitlichen überdeckt ». Wir können auf Grund der Analogie nur soviel sagen : Das ewige Leben bedeutet für den Menschengeist « gesteigerte Geistigkeit ». « Nach dem Tode tritt der Geist in sich zurück und damit in ein erhöhtes Beisichselbstsein ». Dieses erhöhte Geistesleben wird dann jedem Geist « in dem Maß » zuteil, als er im irdischen Leben « sein überstoffliches Wesen durch innere Selbstsetzung . . . entfaltete ». Das ewige Leben bedeutet also « erhöhte Rückverbundenheit », d. h. erhöhte « Gottinnigkeit ». Der Geist ist zudem frei von den Banden des Leibes ; darum können die Geister in « wechselseitigem Ineinander » sich liebend durchdringen ; die Geister nehmen auch Anteil am irdischen Geschehen,

greifen bisweilen gestaltend in die Geschichte ein ; denn die Ewigkeit bedeutet nicht Ruhe ; die Bahn ist vielmehr « neuem Streben offen ».

Das ist das Letzte, was Spann mit Sicherheit zu sagen weiß. Darüber hinaus gibt es nur Sehnsucht und Ahnen, wie dies z. B. Plutarch in seinem Bericht über die Eleusinischen Mysterien getan : « . . . man kommt in reine Gegenden und Auen, wo es Gesang und Tanz und erhabene Dinge zu hören und heilige Erscheinungen zu schauen gibt ».

In einem 3. Teil seines Werkes, den wir Corollaria betiteln könnten, setzt sich Spann mit den ernstesten Einwänden gegen die Unsterblichkeitslehre auseinander. Es sei hier nur kurz seine Stellung zur *Materie* angedeutet :

Kein Zweifel, daß der Geist hienieden die Materie, vor allem also seinen Leib, benötigt, um durch die Sinnesempfindungen « vermittelt und konkretisiert » zu werden. « Konkretisiert » sagt Spann deshalb, weil erst durch die Beseelung « meines » Leibes « der » Geist « mein » Geist wird ; und « vermittelt » sagt Spann deshalb, weil die Sinnesorgane des Leibes gewissermaßen die « Werkzeuge » des Geistes sind, mittels derer er auf den Stoff Einfluß gewinnt, mittels derer er sich aufschließt und entfaltet. Die Materie ist aber nie Ursache unseres Tuns, sondern « nur Anlaß zum Tun ». Nicht der Stoff gestaltet den Geist, sondern der Geist gestaltet den Stoff. Darum schreibt Spann z. B. über das Verhältnis von Denken und Gehirn : « Nicht das Gehirn bildet das Bewußtsein . . . sondern der Geist ist es, der schon die Anlage zum Gehirn mitbringt ».

Und mögen schließlich *dämonische Kräfte* in der Welt — vor allem das Leiden und das Böse — die Sache des Geistes scheinbar gefährden, wirklich gelingen kann es ihnen nicht. Denn gerade die Unvollkommenheit dieser Welt ist « die Triebkraft, Hilfe von oben zu suchen ». Der Weg jedes Geistes führt also « aus Finsternis zum Licht, aus Dunkel zum Hellen ».

Und möchte einer immer noch zweifeln an seiner ewigen Bestimmung, dann lese er das *Zeugnis aller großen Geister*, die mit eindrucksvoller Mehrheit an ihre ewige Bestimmung glauben. Zwar ist der Beweis « ex consensu gentium » nie logisch zwingend, wohl aber ein wertvollstes *Selbstzeugnis* des Geistes, der aus dem Glauben der Menschen und Völker zu uns spricht. Und dieses Selbstzeugnis des Geistes bestätigt die Grundthese Spanns die lautet :

« Wer reines Schöpfertum betrachtet, der erblickt in hellem Glanze die höhere Ordnung, die im Geiste aufgeht, eine ganz frei tätige, sich selbst setzende und bei sich seiende Macht, deren Wurzel überweltlich ist ».

Öffne also die Augen und erwecke in dir « das übersinnlich geprägte Bild des Lebens » !

II. Der Beweis der Unsterblichkeit des Menschen im System von Thomas von Aquin.

Eine zusammenfassende Darstellung der thomistischen Lehre in der Unsterblichkeitsfrage begegnet gewissen Schwierigkeiten. Einmal hat sich Thomas zu dieser Frage in den verschiedensten Traktaten geäußert, und dann tut er es immer wieder in etwas veränderter Form. Er beherrscht den Stoff so universal und führt seine Dialektik so gewandt, daß er das gleiche Thema in Formulierung und Beleuchtung immer neu variiert — ungewollt mußte ich an einen Virtuosen denken, der seine Melodie auf allen Saiten zu spielen versteht.

Gegenstand unseres Quellenstudiums waren die einschlägigen Stellen von 9 Arbeiten des heiligen Thomas. Wir nennen sie in der von der Forschung festgelegten Reihenfolge ihrer Entstehung [1] :

1254–56 Scriptum super Sententiis.
1256 De ente et essentia,
1259–64 Summa contra Gentiles,
1264–68 Commentarium in libros II et III de anima,
1266–68 Summa theologica, Ia. pars,
1266–72 Commentarium in Metaphysicam,
1268 Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis,
1269 Quaestiones disputatae de anima,
1272–73 Compendium theologiae.

Für die Darstellung der Grundgedanken ist die zeitliche Aufeinanderfolge der Traktate jedoch ohne Belang. Denn ein Vergleich der Summa c. G. von 1259 mit dem Compendium theologiae von 1273 zeigt, daß sich Thomas in dieser Lehrfrage nicht gewandelt hat.

Aus diesem Grunde werden wir uns im Folgenden nur um einen knappen systematischen Querschnitt bemühen.

[1] *M. Grabmann,* Thomas von Aquin, München 1935, 6. Aufl., S. 27 ff. *F. Van Steenberghen,* Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant, Bruxelles 1938, p. 55 s.

Ähnlich wie bei Spann, läßt sich auch bei Thomas die Beweisführung auf zwei Grundthesen zurückführen. Sie lauten:

1. Die Seele des Menschen ist unsterblich, denn sie ist eine geistige Substanz.
2. Die Seele des Menschen ist unsterblich, denn sie ist eine geistige Form.

1. Der erste Beweis — die Seele des Menschen ist unsterblich, denn sie ist eine geistige Substanz — wird mit mustergültiger Klarheit vor allem in quaest. 75 der Ia. Pars durchgeführt.

a) *Ausgangspunkt* (Art. 1) der Beweisführung ist die *Feststellung, daß der Mensch lebt.* Dieses Leben äußert sich beim Menschen vor allem in Bewegung und Denken. Prinzip allen Lebens ist aber für den Aristoteliker die Seele. Folglich ist die Seele des Menschen das Prinzip seiner Denktätigkeit. Da dieses Prinzip seinen Sitz in einem Körper — dem menschlichen Leib — hat, stellt sich als erste ontologische Frage, ob unser Denkprinzip identisch sei mit dem Seinsprinzip jenes Körpers, dem es innewohnt. Diese Frage muß verneint werden, denn ein Körper ist an sich leblos. Folglich ist unser Lebensprinzip eine zusätzliche Bestimmung unseres Körpers, nämlich des menschlichen Körpers. « Anima igitur ... non est corpus, sed corporis actus » (Art. 1). Das ist das Erste.

b) Sogleich stellt sich nun die *zweite Frage: Ist dieses Denkprinzip,* das wir eben als Akt meines Körpers bestimmten, *mit diesem Körper unlösbar verbunden, oder ist es seiner Natur nach von meinem materiellen Körper irgendwie wesensverschieden, und also auch von ihm ablösbar?* Diese Frage wird bejaht: Mein Denkprinzip ist nicht nur nicht identisch mit meinem Körper, sondern überhaupt unkörperlich und folglich auch in seinem Sein vom Körper unabhängig, also selber subsistent: « Necesse est dicere, id quod est principium intellectualis operationis esse quoddam principium incorporeum et subsistens » (Art. 2).

c) *Warum aber ist das Denkprinzip* — nennen wir es hinfort einfach Seele — *unkörperlich?* Deshalb ist die Seele unkörperlich, also geistig, weil ihre Tätigkeit rein geistige Eigenschaften aufweist. Die Seele erfaßt nämlich ihren Denkgegenstand auf allgemeine, immaterielle und zeitlose Art: « Universaliter et immaterialiter et immobiliter » (S. th. I 84, 1).

Voraussetzung dieser rein geistigen Wesenserkenntnis der Dinge ist die Abstraktion. Und Abstrahieren heißt bekanntlich, immaterialisieren : « Abstrahere formam a materia individuali » (S. th. I 85, 1). — Die Seele ist also in ihrer spezifischen Betätigung, im Denken, vom Körper unabhängig : « Habet operationem per se, cui non communicat corpus » (S. th. I 75, 2). Ist aber die Seele in ihrer Tätigkeit vom Leibe unabhängig, dann ist sie es auch in ihrem Sein ; denn immer gilt der Grundsatz : Agere sequitur esse. — Somit drängt sich notwendig der Schluß auf : Die Seele hat ein immaterielles und subsistentes Sein : « Anima per se subsistit » (S. th. I 75, 2), « incorporalissima et subtilissima est » (Comm. in III de anima., l. I, lect. 6, ed. Pirotta, No. 68).

d) Die *weitere Untersuchung* (S. th. I 75, 5) *dieser Immaterialität* beweist, daß die Seele nicht nur irgendwie geistig ist, sondern rein geistig, weil rein immateriell : « Anima non habet materiam » (S. th. I 75, 5). Der Beweis hiefür ist leicht : Der Intellekt ist nur dann befähigt, durch die Abstraktion die Formen aller Wesen in sich aufzunehmen, wenn er selber von aller materiellen Beschränkung befreit ist. Da es aber eine psychologisch erwiesene Tatsache ist, daß der Geist tatsächlich jedem x-beliebigen Sein offensteht, muß er notwendig von jeder materiellen Beschränkung befreit sein ; folglich ist der Intellekt nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern er ist nur geistige Form. Da diese Form aber, wie oben bewiesen wurde, subsistent ist, ist der Intellekt eine subsistente geistige Form, d. h. eine geistige Substanz.

e) Damit sind alle begrifflichen Voraussetzungen geschaffen, um zum *Begriff der Unsterblichkeit* — metaphysisch : *Unzerstörbarkeit* — zu gelangen. Denn steht es einmal fest, daß die Seele als subsistente geistige Form existiert, dann gibt es für ihre Zerstörbarkeit nur zwei Möglichkeiten : Die Zerstörung tritt entweder per accidens, oder aber per se ein. Beides aber ist unmöglich : Per accidens nämlich kann kein Sein aufgelöst werden, das selber « per se » existiert. Wir sagten aber von der Seele eben, sie sei « per se subsistens ». Noch viel weniger aber kann die Auflösung per se erfolgen, denn die Seele ist eine « forma » ; Form-sein heißt aber, den Grund der Existenz in sich selber tragen, denn die Form ist schlechthin *das* Seinsprinzip : « Esse . . . *per se* convenit formae, quae est actus » (S. th. I 75, 6). Die Form ist also sich selber Daseinsprinzip, und weil zudem jede Form einfach, d. h. nicht zusammengesetzt ist, besteht für ihre Auflösung keine metaphysische

Möglichkeit: « Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse » (S. th. I 75, 6). Das Sein einer geistigen Form ist also unzerstörbar; folglich ist die Seele ewig, d. h. unsterblich. Damit ist der *erste Beweis* abgeschlossen.

2. Ist aber die Logik dieses Beweisganges wirklich zwingend? Läßt sich nicht z. B. die *Voraussetzung* des letzten Beweisgliedes anzweifeln, nämlich die Behauptung, daß die Seele die Form des menschlichen Leibes sei? Wer diese Voraussetzung anzweifelt, bekommt seine Antwort von Thomas im *zweiten Beweis*. Denn hier wird nun die Geistigkeit der Seele als bewiesen vorausgesetzt und auf dieser Grundlage nachgewiesen, daß *unser geistiges Denkprinzip* nicht *irgendein* Seinsprinzip des Menschen sei, sondern *das* Seinsprinzip, folglich seine *forma substantialis schlechthin*. Eine geistige Form ist aber jeder Zerstörung enthoben, also ewig, d. h. unsterblich.

a) An die Spitze dieses Beweises stellt Thomas also die Behauptung: *Das Prinzip der Denktätigkeit, die vernünftige Seele, ist die Wesensform des menschlichen Leibes* (S. th. I 76, 1).

Fragen wir darum zuerst kurz:

Welches Prinzip ist das *formale Wesensprinzip* einer Substanz? Ohne Zweifel jenes Prinzip, das die wesentlichen Tätigkeiten dieser Substanz setzt. Worin bestehen nun die wesentlichen Tätigkeiten des Menschen? Für Aristoteles wie Thomas bekundet der Mensch — wie übrigens schon oben erwähnt — seine Wesensart vor allem in seiner Lebendigkeit und in seinem Denken.

Nun stellt sich also die weitere psychologische Frage, ob Leben und Denken aus dem gleichen Seinsprinzip hervorgehen oder nicht. Thomas bejaht diese Frage unbedingt und beweist sie erfahrungsmäßig. Diese Einheit scheint ihm nämlich gefordert zu werden durch die Tatsache des Selbstbewußtseins. Das Selbstbewußtsein sagt mir nämlich, daß sein Denkprinzip mit seinem Seinsprinzip zusammenfällt. Nicht *irgend*etwas denkt in mir, sondern *ich* denke. Und weiter beweist mir das Selbstbewußtsein noch, daß das Prinzip meines Denkens zusammenfällt mit dem Seinsprinzip meines Körpers. Bei der Analyse eines körperlich-seelischen Vorganges — z. B. im sinnlichen Gefühl — stelle ich nämlich fest, daß das Prinzip meines Denkens auch das Prinzip meines Fühlens ist. Das gleiche Ich ist Subjekt des Denkens und Fühlens: « Idem homo est qui percipit se intelligere et sentire » (S. th. I 76, 1).

Folglich ist also mein Denkprinzip, der Geist, schlechthin das Seinsprinzip meines Wesens.

Da wir aber das Seinsprinzip Form nennen, ist also der *Intellekt die Form des Menschen:* « Intellectivum principium » est « hominis forma » (S. th. I 76, 1).

b) Zum gleichen Ergebnis gelangt Thomas auch dadurch, daß er feststellt, *das spezifische Wesensmerkmal des Menschen sei sein Denken.* Die *Spezies* jedes Wesens wird aber durch seine *Forma* entschieden. Also ist das *Denk*prinzip mit dem *Wesens*prinzip des Menschen identisch.

c) Nachdem diese Voraussetzung nun bewiesen, stellt Thomas die weitere *Frage, ob eine Form von der mit ihr verbundenen Materie auch getrennt werden könne?* Sicher ist das nicht der Fall bei den Mineralien, Pflanzen und Tieren. Bejaht aber wird diese Frage für *den* Fall, wo die Form die Materie durch den Adel ihres Wesens überragt : « Quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur et magis sua operatione vel virtute excedit eam » (S. th. I 76, 1). Eine solche fortschreitende Entmaterialisierung der Formen läßt sich in der Natur aber tatsächlich feststellen : Von den Formen der leblosen Elemente steigen wir auf zu den Formen der vegetabilen und sensitiven Wesen und gelangen schließlich zur vornehmsten Wesensform, der menschlichen Seele : « Anima ... humana est ultima in nobilitate formarum » (S. th. I 76, 1).

Warum aber ist die menschliche Seele so vollkommen ? Deshalb, weil sie sich in ihren Denkakten restlos vom Leibe löst und über ihm steht : « Habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis » (S. th. I 76, 1).

Wollten wir aber noch einmal nach dem letzten Grund dieser Lösung von jeder Stofflichkeit fragen, dann sagt uns Thomas zum x.-Mal : « Recipiens debet esse denudatum a natura recepti » (de anima, art. 14) : Denken ist nur möglich, wenn und weil das Denkprinzip, die Form, immateriell ist.

Damit ist das zweite Glied bewiesen, nämlich : Die Forma substantialis des Menschen *kann* nicht nur, sondern *muß* vom Leib in ihrem Sein unabhängig sein.

d) Seinen *Abschluß* erhält dieser zweite Beweis dadurch, daß nachgewiesen wird, daß diese *subsistente Form,* nämlich mein geistiges Ich, *unzerstörbar* ist. Diese Unzerstörbarkeit geht aber notwendig daraus hervor, daß nur dort Zerstörung eintreten kann, wo Materie und Form

voneinander geschieden werden können. Da aber mein Intellekt eine reine Form ist, gibt es bei ihr keine Möglichkeit der Trennung, also ist sie unzerstörbar. — Unzerstörbar ist sie zudem auch deshalb, weil die Form das Prinzip der Existenz ist ; denn « esse *per se* consequitur formam » (S. c. G. II 55).

Folglich ist meine Seele ein Wesen, dem die Existenz notwendig, also für immer zugehört : « Substantiae... quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse », « sunt igitur *incorruptibiles* » (S. c. G. II 55).

Damit ist auch dieser zweite Beweis abgeschlossen. Wir sehen, er geht weiter als der erste, setzt aber das Ergebnis des ersten voraus.

Neben diesen beiden *Grundbeweisen* führt Thomas freilich noch eine ganze Menge anderer an. Die S. c. G. cap. 55 nennt nicht weniger als 13. Die meisten aber lassen sich auf diese beiden Grundtypen zurückführen.

Im Traktat « De spiritualibus creaturis » stützt Thomas seine These auch mit den Argumenten « ex perfectione universi » (Art. 5) und « ex ordine rerum » (Art. 5).

Interessant ist ferner ein Argument im « Compendium theologiae » : Die Vollkommenheit der Schöpfung verlangt, daß der ewige Gott sein Wesen u. a. auch in ewigen Geschöpfen spiegle. Solche Geschöpfe müssen aber immateriell sein. Da die Seele aber immateriell ist, ist sie folglich ein solches ewiges Geschöpf.

Mehr Eindruck als diese nicht zwingenden Konvenienzgründe macht auf uns Moderne jener Beweis, der sich auf unsere *Unsterblichkeitssehnsucht* gründet : Jeder Mensch — so stellt Thomas fest — trägt in sich, wenigstens unbestimmt, das Verlangen nach dem ewigen Leben. Dieser unleugbare seelische Dynamismus hat seine metaphysische Ursache darin, daß der Verstand das Sein an sich erfaßt : « Apprehendit esse absolute » (S. th. I 75, 6). Dem Erkennen folgt aber das Wollen : « Unde omne ens habens intellectum desiderat esse semper » (S. th. I 75, 6). Und hinter einem Drang, der die ganze Natur durchzieht, muß auch die mögliche Erfüllung warten, denn « natura nihil facit frustra » (S. c. G. II 55).

Damit sind die Beweise aus der *metaphysischen* Ordnung abgeschlossen. Der *moralische* Beweis auf Grund der Notwendigkeit einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits sei nur erwähnt.

Noch aber gilt es, ein großes Hindernis zu beseitigen. Und zwar erwächst dieses Hindernis für Thomas gerade aus den Prinzipien seiner eigenen *aristotelischen Psychologie:* Einmal ist es für Aristoteles

und Thomas klar, daß die *Seele als Form ihres Leibes* zu ihrem eigenen *Vorteil* mit dem Leib verbunden ist : « Propter melius animae est, ut corpori uniatur » (S. th. I 89, 1), und in der S. c. G. IV 79 lesen wir sogar : « Est ... contra naturam animae absque corpore esse ». (Und sollte dieses « contra » nach der Meinung milder Kommentatoren auch nur « praeter naturam » heißen — was mir im Zusammenhang zwar nicht einleuchten will — die Schwierigkeit bliebe auch dann.) Folglich ist die Seele, einmal vom Leibe getrennt, in einem unvollkommeneren Zustand als im Diesseits. Diese Folge wird von Thomas zugegeben und mehrmals eindeutig klar ausgesprochen.

Aber dieses Zugeständnis hat seine Schwierigkeit : Denn ist der rein geistige Zustand nicht vollkommener als der leiblich-geistige ? An sich gewiß. Nicht aber bei der menschlichen Seele, weil sie eben von Natur aus für ihren Leib bestimmt ist. Darum stellt sich dem aristotelischen Psychologen die Frage : Wie kann Gott die Seele für eine Ewigkeit bestimmen, die unvollkommener ist als der Zustand in der Zeitlichkeit ?

Vielleicht sagt man, die Seele wird sich, einmal vom Leibe gelöst, in ihrem Erkennen anders verhalten als zur Zeit, da sie die Form eines Leibes war. Diesen Ausweg kann Thomas aber nicht wählen, denn ein 2. aristotelisches Prinzip besagt : Jede Form ist unveränderlich, also auch die Form des Menschen : « Cum natura animae post mortem non mutetur » (S. th. I 89, 1).

Dem Zwang dieser Prinzipien beugt sich auch Thomas. Er folgert darum : Die Seele kann in ihrem getrennten Zustand auf Grund eingegossener göttlicher Ideen zwar *etwas* erkennen : « Per species ex influentia divini luminis participatas » (S. th. I 89, 1 ad 3). Doch müßte diese Erkenntnis hinter der Vollkommenheit der konkreten Anschauung, wie sie die Sinne im Diesseits vermitteln, zurückbleiben. — Dies wäre also das Los der Seele im Rahmen der *Naturordnung.*

Als *Christen* aber — fährt Thomas weiter — wissen wir um eine zweite Welt, die *Ordnung der Gnade.* Und durch die Gnade steht unsere Seele im Lichtglanz des göttlichen Wissens : « In lumine tuo videbimus lumen ». Wir schauen alle Dinge in Gott, wir schauen sogar Ihn selbst. Wir steigen auf zum ewigen Licht, « ad ipsum Deum videndum » (S. th. I 89, 1).

Das ist das Letzte, was Thomas uns in dieser Frage zu sagen hat. Das Fragen hat ein Ende, das Beweisen hört auf, die Pforten des Glaubens öffnen sich weit, die Glocken der Ewigkeit schlagen an ...

III. Der Vergleich.

Wer das Gesagte nach Aufbau und Inhalt nochmals überprüft, ist sicher mit uns der Ansicht, daß ein Vergleich zwischen Thomas und Spann nicht nur möglich ist, sondern sich eigentlich aufdrängt. — Bei Beschränkung auf das Wesentliche sei kurz auf die folgenden Vergleichungspunkte hingewiesen:

1. Auffallend ist vor allem die Übereinstimmung in der Methode.

Spann wie Thomas wählen als *Ausgangspunkt* ihres *1. Beweises* eine Erfahrungstatsache, nämlich die Tatsache, daß alle Menschen *denken*. Damit stehen beide auf dem sichern Boden der Wirklichkeit.

Doch nicht nur dies! Auch in der *Entwicklung* ihres Beweises gehen sie gleiche Wege und gelangen darum auch zum gleichen Ziel. — Manchem mag diese Wirklichkeitsnähe des hl. Thomas als Selbstverständlichkeit erscheinen. Geistesgeschichtlich gesehen ist sie es aber nicht. Der thomistische Realismus ist eine höchst persönliche Leistung des hl. Thomas selbst. *Er* war es, der die Psychologie aus dem theologischen Rahmen der augustinischen Illuminationstheorie herauslöste und somit auch auf diesem Gebiet die klare methodische Trennung von Philosophie und Theologie anbahnte. — Der thomistischen Psychologie steht darum das ganze weite Feld der modernen psychologischen Forschung offen, denn unser Ausgangspunkt ist auch die Erfahrung. Niemand anders als dem hl. Thomas hat es also die Neu-Scholastik zu verdanken, wenn sie heute in der Wissenschaft mitreden kann und tatsächlich auch gehört wird.

Vom *2. Beweis* läßt sich diese Ähnlichkeit freilich nicht mehr behaupten. Denn beide Beweise (der von Spann wie der von Thomas) setzen zu ihrer Gültigkeit die Richtigkeit des ganzen Systems, in welches sie eingebaut sind, voraus. Also bei beiden Denkern der Drang nach systematischer Geschlossenheit.

2. Nicht weniger auffallend sind die inhaltlichen Berührungspunkte.

Ich glaube ohne Übertreibung behaupten zu dürfen, daß Spanns Analyse unseres Geistes in ihren *positiven* Ergebnissen weitgehend mit Thomas übereinstimmt. Ich kenne kaum *eine* wichtige Frage, die Thomas im Gegensatz zu Spann entgangen wäre. *Woher* aber diese

Übereinstimmung ? Wer Spanns Antipathie für Thomas kennt, — er nannte ihn einmal wegwerfend einen « Kompendienschreiber » — der weiß, daß er Thomas weder bewußt noch unbewußt kopierte. (Und als der Verfasser Spann vom Ergebnis seiner vergleichenden Studie Mitteilung machte, antwortete Spann überrascht, er werde mit Interesse, sobald ihm die Summa zugänglich sei, die fraglichen Stellen auf diese Ähnlichkeit hin überprüfen) [1].

Wenn sich der *Realist* des 13. Jahrhunderts und der *Idealist* des 20. Jahrhunderts dennoch in manchen Punkten auffallend gut verstehen, dann kommt es daher, daß Thomas mit seinem System wirklich die « philosophia perennis » in seltener Reinheit verkörpert. So muß es uns nicht verwundern, daß auch der Idealismus mit dem, was er Gutes an sich hat, von Thomas bejaht und verstanden wird. — Auffallend ähnlich ist z. B. bei beiden Denkern auch die Widerlegung aller möglichen Einwände gegen die Unsterblichkeit. Beiderorts verwendet man dafür viel Zeit und Sorgfalt und nimmt den Gegner ernst. Aber immer ist ihr Ceterum censeo dieses : Trotz alledem ist das Denken ein immaterieller Vorgang, folglich vom Körper unabhängig.

Natürlich bezieht sich diese Ähnlichkeit des Systems nicht auf *alle* Punkte. So ist es z. B. auffallend, daß Spann wohl vom Ich als Persönlichkeit spricht, dem Substanzbegriff jedoch geflissentlich ausweicht. — Anderseits wird ein Thomist den Spann'schen Begriffen der « Eingebung », « Ausgliederung » und « Gezweiung » sehr zurückhaltend gegenüberstehen. Spann operiert hier m. E. sehr oft mit ungesicherten und nur sehr unklar abgegrenzten Tatbeständen. — Im Ganzen darf man auch ruhig sagen, daß Thomas noch konsequenter forscht und tiefer gräbt.

3. Ein weiterer Vergleichspunkt ist die Form. Natürlich schreibt jeder dieser Denker als Mensch seiner Zeit. Thomas ist Scholastiker

[1] Noch klarer ist Spanns Einstellung zu Thomas und dem Thomismus aus seinen brieflichen Äußerungen vom 10. 9. 43 an den Verfasser ersichtlich : « Sie mißverstehen meine Stellung zu Thomas. Er vertritt eine große Philosophie und ist ein gewaltiger Geist — das ist meine Überzeugung — wenngleich ich Bonaventura und Eckehart höherstellen muß. Was ich ablehne und für absolut verfehlt, ja für ein Unglück halte, ist : ihn zum Mittelpunkt der Bildung zu machen, alles auf ihn auszurichten ! Dazu langt es bei weitem nicht ! Diejenigen in Rom, die dieses Unglück anrichteten, verschliefen nicht nur die Aufklärung, sondern auch die Romantik und die idealistische Philosophie von Leibniz bis Hegel. Kein Wunder, daß sie ihre Front von Niederlage zu Niederlage führten. Und solange diese Einstellung andauert, ist auch keine Rettung ».

— darum die Form der Summen und Quästionen ; Spann aber ein Mensch des 20. Jahrhunderts, darum der aufgelockerte Dialog. Dort nüchterne Sachlichkeit und zwingende Logik, hier dichterischer Schwung und starke Betonung des Affektes. — Ihre grundverschiedene Darstellungsart ist aber mehr als nur Spiegel der Zeit. Sie ist auch Spiegel der Persönlichkeit :

Thomas und Spann unterscheiden sich eben nicht nur in diesem oder jenem, sie sind verschieden *in ihrer seelischen Grundstruktur*. Was Aristoteles und Platon, Thomas und Bonaventura, Kant und Novalis scheidet, das scheidet auch Thomas und Spann. Man wird den einen gerne hören und von ihm lernen, aber an der Hand des andern sicherer gehen. — Und damit stehen wir schon beim letzten Punkt :

4. Thomas und Spann als Persönlichkeit.

In manchen Punkten sind sie sich *ähnlich:* Beide sind unermüdliche Schaffer, und zwar im Dienst von höchsten Idealen. Ihr Wollen ist erwärmt von innerer Glut. Das Erreichte genügt ihnen nie. Sie fangen täglich von neuem an. Ihr Denken ist beherrscht von tiefer Ehrfurcht für alles Große und auch bei Spann weitgehend frei von eitler Rechthaberei. Es geht um die Sache. Und dieser Sache soll alles dienen. Darum der Drang nach der Geschlossenheit des Systems.

In einem Punkte aber scheiden sich die Wege: Spann bleibt an der Grenze des *Wissens* stehen. Der Ausblick in die Welt des *Glaubens* fehlt. Nur schüchtern zeigt sich hier und dort ein Ansatz : So, wenn die göttliche Schöpfung unserer Seele wenigstens als « Möglichkeit » Erwähnung findet. Christus dagegen wird nie genannt, auch nicht einmal dort, wo große Geister den Glauben der Menschheit bezeugen [1]. — Das ist enttäuschend ! Wie anders handelt Thomas. — Gewiß, wir sind uns heute mehr denn je bewußt, daß Wissen und Glauben methodisch zu trennen sind. Doch was die Methode trennt, das muß der lebendige Geist verbinden.

Wir brauchen einen Architekten, der diese künstliche und gefährliche Kluft überbrückt. Wer aber hat dies besser verstanden, als

[1] Auch in diesem Punkt mag den Leser die Stellungnahme Spanns interessieren. Unter dem 10. 9. 43 schrieb er dem Verfasser : « Hier mißverstehen Sie mich : 1. ich würde jenen Namen nicht zusammen mit *Menschen* nennen. Er erhebt sich ja über alle Menschen ; 2. wäre dieses Hindernis nicht, so würde ich ihn allerdings auch nicht nennen, aber bloß aus Zweckmäßigkeitsgründen, darum nämlich, um die Wirkung meines Buches nicht abzuschwächen — wie nun leider einmal die Dinge stehen !

Thomas, der *christliche* Denker, der *heilige* Lehrer. Es wäre nicht schwer zu beweisen, daß unsere moderne Geisteskrise zurückgeht auf Kants Leugnung der absoluten Gültigkeit der drei tragenden Grundbegriffe: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.

Wenn also die Zukunft, an der auch wir [1] zu bauen berufen, nicht *wieder* auf Sand gebaut werden soll, dann müssen wir *diesen* Ideen im Denken und Leben von neuem zum Siege verhelfen.

Es ist, wie Spann gesagt, wir brauchen von neuem das « übersinnlich geprägte Bild des Lebens ». — Wie aber ist dieses Bild zu gestalten ? Wird es ein Abbild sein der Dome des Mittelalters ? Ein Abbild um keinen Preis ! Kathedralen kann man nicht kopieren. Neuscholastik ist nicht Neugotik, jenes architektonische Unding, das einen fröstelt, wo immer man es anrührt. Neuscholastik heißt nicht, *vergangene* Zeiten und Thesen aus ihrer Erstarrung erwecken. Wohl aber dies : *Durch* Thomas das Beste der Alten verstehen und dann *mit* Thomas mutig, verstehend und gläubig die Brücken in die Zukunft selber schlagen.

Mutig wie Thomas, denn « Thomas von Aquin », sagt Martin Grabmann », war kein Professor, der in alten Geleisen und nach alten Konzepten seines Amtes waltete » (l. c., S. 16). Er ging dem Kampf, wo es sein mußte, nicht aus dem Weg. Neun seiner Thesen verfielen sogar der schlecht beratenen Pariser Zensur.

Verstehend wie Thomas, der seiner Zeit und ihren Fragen so nahe gestanden und seine Gegner mit den modernsten Methoden und Mitteln bekämpfte. — Und schließlich, das ist das Wichtigste :

Gläubig wie Thomas. Wir Jungen werden es nie genug bedenken, daß wir den Geist der Zeit nur dann zu wandeln vermögen, wenn unser Wort die Kraft der Tat begleitet. Die Frohe Botschaft, die wir künden, wird dann nur in den Herzen zünden, wenn wir mit ganzem Ernst und brennender Glut dem Herrn und seinem Worte dienen.

Was tut uns also not ? Vor allem doch dies, daß wir im Bewußtsein der Ewigkeit wandeln : Annos aeternos in mente habui !

Wollen wir christliche Bauleute sein, dann gilt auch für uns das Beispiel des hl. Thomas, der ganz Paris nicht mit den Matthäushomilien des hl. Chrysostomus vertauschen wollte ; denn Geist ist mehr als Genuß.

[1] Man erinnere sich bei der Formulierung der nachstehenden Sätze, daß sie vor dem Auditorium angehender Theologen gesprochen wurden.

Das Beispiel des hl. Thomas, der täglich die Wüstenväter gelesen : denn Demut ist mehr als Wissen.

Das Beispiel des hl. Thomas, der auf dem Sterbebett den Zisterziensern von Fossanuova das Hohe Lied erklärte : denn Liebe ist mehr als Verstehen.

Beaudelaire sprach einmal den folgenschweren Satz : « Il n'y a de grand parmi les hommes que le poète, le prêtre et le soldat — l'homme qui chante, l'homme qui sacrifie et qui se sacrifie » (Fragment XLVIII).

Dichter sein und singen, Priester sein und opfern, Soldat sein und sich opfern — das ist die Berufung und der Weg aller Großen. — Selten ist *einer* alles *zugleich*. Aber Thomas, der *heilige* Thomas, ist es gewesen : Er sang seinem Gott in den Hymnen, er opferte Gott am Altar und opferte sich für Gott und seine Brüder in einem Leben voll Mühe und Tat. Und darum paßt auf ihn wie nur auf wenige das tiefe Wort von Othmar Spann : « Das Heldentum des Schwertes und des Glaubens ist zuletzt das gleiche ».

Die Unsterblichkeit der Menschenseele.

Von Dr. Jos. ENDRES C. Ss. R.

« Bei unseren Betrachtungen über die Seele ist es erforderlich, auch die Ansichten all unserer Vorgänger, die sich jemals über sie geäußert haben, in unsere Untersuchung einzubeziehen. Hierbei muß unser Ziel sein, das gut Gesagte zu übernehmen und uns vor unrichtigen Meinungen in acht zu nehmen »[1].

1. In der Seelenfrage die Ansichten aller Vorgänger in die Untersuchung einzubeziehen, ist für Aristoteles noch verhältnismäßig leicht gewesen. Heute ist es im Rahmen eines Artikels ganz unmöglich. Das gilt schon von der Teilfrage, der Unsterblichkeit der Seele, die Gegenstand des Glaubens aller Zeiten ist und seit Plato schon die philosophische Forschung beschäftigt hat. Daß man sich gerade mit der Unsterblichkeit der Seele immer wieder auseinandersetzt, ist leicht begreiflich : Auch wenn der Sinn des Daseins nicht mit ihr stehen oder fallen sollte, so wird doch, je nachdem sie anerkannt oder verworfen wird, das Menschenleben in entscheidender Weise dadurch geprägt. Wer das Leben als eine Bewegung faßt, die unaufhörlich, unaufhaltsam einem Punkt entgegentreibt, wo es wirklich ganz am Ende ist, wo die Leib-Seele-Einheit so zerbricht, daß es aus ist mit dem Menschen, der wird das Leben anders leben, anders werten als jener, der in jenem *Ende* nur eine *Wende* sieht, dem die Lösung der Leib-Seele-Einheit kein Verlöschen des Menschen bedeutet.

Für und Wider hat es in der Unsterblichkeitsfrage stets gegeben und wird es weiter immer geben. Das liegt in der Natur der Sache. Diese ist für das Erkennen schwierig und für das Handeln schwerwiegend. Aber vor einem Menschenalter etwa sprach sich ein so starker Chor für das « Wider » aus, daß es geradezu als rückständig galt, *für* die Unsterblichkeit noch ein Wort zu sagen, ja überhaupt davon zu sprechen. Die Erinnerung daran wirkt bis heute bei dem einen oder andern nach, der, die Unsterblichkeit behandelnd, fast um Entschuldigung bittet, weil er sich mit einer so altmodischen Sache befasse.

[1] *Aristoteles*, Über die Seele I 2, 403 b, 20-24.

Im allgemeinen aber hat man die Scheu vor dem Ausdruck Unsterblichkeit überwunden. Man spricht von der « ewigen Geltung der Wahrheit », vom « unsterblichen Volk », von der « Unsterblichkeit der Einzeller », von der « potenziellen Unsterblichkeit » des Lebens überhaupt. Aber mit dem Wort wird ein vieldeutiger Sinn verbunden, besonders da, wo es die Unsterblichkeit der Menschenseele meint.

Eine sehr abgeschwächte Unsterblichkeit des Menschen kann man es nur nennen, wenn er einzig in der Erinnerung anderer, der Mit- und Nachwelt weiterleben soll. Neben dieser « subjektiven » gibt es verschiedene Arten « objektiver » Unsterblichkeit. Eine von ihnen gesteht auch der Materialismus dem Menschen zu. Es ist die Fortdauer, die nach ihm den letzten Aufbaustoffen jedes Seienden, den Atomen zukommt. Eigentlich ist die Materie unvergänglich, nur in ihren Verbindungen ist sie wandelbar. — Eine andere Form der Unsterblichkeit : Wie jedes Ding in seinen Wirkungen endlos fortdauert, jede Wirkung Ursache einer neuen Wirkung wird, so besteht auch der Mensch nach Leib und Seele endlos weiter. Unsterblich ist der Mensch, sofern er sein Leibesleben weitergibt, unsterblich durch die Erkenntnisse, die die Frucht seines Denkens sind, unsterblich durch den « objektivierten » Geist, durch die Werke der Kunst und Technik, in denen Gedanken gegenständlich sichtbar werden ; « unsterblich ist der Mensch, sofern er die Dinge im Lichte des Ewigen betrachtet » (Spinoza). Unsterblich sei der Mensch, sofern seine Seele nach dem Leibestode wieder in den Schoß des Absoluten zurückgenommen werde. Unter Unsterblichkeit wird aber auch das persönliche Weiterleben der Seele nach dem Leibestode verstanden ; sei es, daß man in dieser Unsterblichkeit ein besonderes Geschenk des Schöpfers oder eine Wesenseigenschaft der Seele sieht ; sei es, daß man meint, die Seele lebe nach der Trennung von ihrem Leibe für sich weiter, oder man sie neue Verbindungen mit andern Körpern eingehen läßt (Seelenwanderung). Wir schreiben der Seele nicht nur *irgendeine* Fortdauer oder Unvergänglichkeit zu, sondern ein *persönliches*, aus ihrem Wesen folgendes Weiterleben, bei dem sie keine Verbindung mehr mit einem andern Körper eingeht.

2. Wie stehen heute die nicht scholastischen Philosophen zu dieser Form der Unsterblichkeit ?

a) Sie wird von vielen *abgelehnt*. Man hält sie mit K. Jaspers für eine der zahlreichen *Selbsttäuschungen* des Menschen, für eine, die

besonders hartnäckig und ebenso verderblich sei, da sie dem Tode den Ernst und dem Menschen den Schrecken vor dem Nichtsein nehme. Die Unsterblichkeitsbeweise seien « nicht nur alle fehlerhaft und hoffnungslos ..., sondern es lasse sich gerade die Sterblichkeit beweisen »[1]. L. Klages nennt die Unsterblichkeit einen *Wunsch* des Ich. Dadurch, daß der Verstand immer abhängiger wird vom fordernden Gegenstand, werde das Ich mehr und mehr eingekerkert. Und so erdichte es sich eine zweifache Freiheit : aus dem Bedürfnis nach Schrankenlosigkeit eine postmortale Unsterblichkeit und aus dem Bedürfnis nach Willkür eine präexistente Selbstbestimmung[2].

Das *Leben selbst*, so erklären andere Stimmen, mache ein ewiges Weiterleben der Seele unmöglich, denn Fluß, Bewegung, Wandelbarkeit und Veränderung seien dem Leben eigentümlich. Eine Seele, die lebe, bleibe ebensowenig mit sich selber gleich wie der Körper. Kontinuität könne es da wohl geben, aber keine Identität. Wie der Wasserstrudel eine individuelle Form habe, doch diese nicht identisch, sondern nur kontinuierlich bleibe, wie die Wasserteile unter dieser Form ständig wechselten, so sei es auch mit der Seele. Angenommen, sie lebe unbegrenzt weiter, dann würde in einer unendlichen Zeit auch ein unendlicher Wandel in der Person eintreten, sodaß diese also nicht dieselbe bliebe. Von einer persönlichen Unsterblichkeit könne demnach keine Rede sein[3].

Die Unsterblichkeit, die doch als besonderer Vorzug gelten soll, sei in Wirklichkeit eine *Verarmung* des Lebens. Je länger ein Menschenleben dauert, umso weiter schreitet die körperliche und seelische Verkalkung fort. Also sagt R. Baerwald[4]. E. Mattiesen meint, es habe « alle Schrecken einer wesentlichen und moralischen Undenkbarkeit », ein Individuum « mit allen seelischen Zufälligkeiten, die es zu einer bestimmten Persönlichkeit machen, während grenzenloser Zeiten identisch fortleben zu lassen »[5]. Darum tritt er für eine nach dem Leibestode weitergehende Entwicklung der Seele ein, die sie nach einer gewissen Zeit bis zur Unkenntlichkeit verändert zeigen könne.

Ein sich fast durch die ganze Geschichte der Unsterblichkeitsfrage ziehender Einwand lautet : Wir kennen Geist nur in Verbindung

[1] *K. Jaspers*, Philosophie II. Berlin 1932, 224.
[2] *L. Klages*, Der Geist als Widersacher der Seele II. Leipzig 1929, 730.
[3] Vgl. *G. C. Barnard*, The Supernormal. London 1933, 237.
[4] Okkultismus und Spiritismus. Berlin 1926, 382 f.
[5] *E. Mattiesen*, Das persönliche Überleben des Todes III. Berlin 1936, 330.

mit dem Körper; von einem andern wissen wir nichts. « Es gibt nicht den schwebenden Geist; aller wirkliche Geist ist getragen, und zwar vom ganzen Stufenreich der Welt bis hinab zu der Materie »[1].

Im einzelnen wird dann hingewiesen auf die Abhängigkeit der Seele vom Körper im allgemeinen, sowie den Gehirnvorgängen und Nervenprozessen im besondern. Aus dieser Verbundenheit des Geistes mit dem Körper, seiner Abhängigkeit von ihm, gelten dann beide als untrennbare Dinge, von denen keines ohne das andere existieren könne. Es ziehe « nur ein phantasievoller Unsterblichkeitsglaube von der Trennung der 'Substanzen' Nutzen » (N. Hartmann). Die Unsterblichkeit des Geistes gleiche dem « Flugversuch eines abgetrennten Propellers für sich » (Cysarz).

Dieses Bild bezeichnet die Seele als einen unselbständigen und darum eines Für-sich-seins unfähigen *Teil*. Andere sehen in der Seele für sich betrachtet nur ein *Abstraktum*. Ohne den Leib fehle ihr die Individualität, und weil nur Individuelles existieren könne, vermöge sie ohne den Leib nicht zu bestehen. « Die Identität des Leiblichen und des Seelischen ist das Individuum und infolgedessen auch der Grund der Individualität. Ohne Individualität können wir uns aber auch keine unsterbliche Seele denken. — Ohne den Leib gibt es (aber) keine Individualität »[2].

Aber nicht nur die Seele, auch der *ganze Mensch* wird nicht selten als ein des Für-sich-seins unfähiger Teil betrachtet, und damit werden die Aussichten für die Unsterblichkeit noch geringer. Wie Stoffe einer niederen Stufe Aufbauelemente für Einheiten einer höheren Ordnung sind, wie Elektronen, Protonen usw. die Atome und Moleküle bilden, wie Chromosomen und andere Bestandteile die Zellen aufbauen, wie sich aus Zellen Organe, aus Organen Organismen zusammensetzen, wie Einzelwesen sich wieder zu einem Ameisen-Termiten- oder Bienenstaat zusammenfügen, so ist es auch beim Menschen. Der Einzelne ist nur wieder Teil einer höheren Wirklichkeit der Familie, des Stammes, der Rasse, des Volkes, des Staates. Und wie Atome, Zellen, Organe nur in der höheren Einheit bestehen können, wie die genannten Tiere als Einzelwesen in der freien Natur rettungslos verloren sind, so ergeht es auch dem auf sich gestellten, nicht an die Gemeinschaft angeschlossenen Einzelmenschen. Nur in der Abstraktion

[1] *N. Hartmann*, Systematische Philosophie. Berlin 1942, 225.
[2] *Carl Stange*, Die Unsterblichkeit der Seele. Gütersloh 1925, 125.

kann man sie Selbstand und Individuum nennen [1]. Wo solche Wahres und Falsches bunt durcheinandermengende Theorien die Unsterblichkeit nicht ausdrücklich leugnen, halten sie sie zum wenigsten für unwahrscheinlich.

b) Eine zweite Gruppe heutiger Gelehrten hält die Unsterblichkeit wenigstens für *möglich*. So kommt H. Driesch durch seine Auffassung von der « Entelechie » des körperlichen Lebewesens als einer unräumlichen Wirklichkeit, die beim Tode des Organismus wieder frei werde, zu der Auffassung, ein individuelles Weiterleben nach dem Tode sei nicht widerspruchsvoll [2]. A. Bier hält das Weiterleben der Seele nach dem Tode des Leibes für wahrscheinlich, und ein persönliches Fortleben stehe nicht einmal zur strengsten Wissenschaft im Widerspruch [3]. H. Bergson schreibt, bis jetzt sehe man nur, daß Unsterblichkeit möglich sei ; doch könne man einmal soweit kommen, sie als wirklich zu beweisen [4].

c) Andere gehen weiter und erkennen die Unsterblichkeit als *wirklich* an, halten sie aber für einen Gegenstand des *Glaubens* und für wissenschaftlich *nicht beweisbar*. Daß sie nicht beweisbar sei, habe Kant unwiderleglich bewiesen [5]. So müßte die Philosophie endgültig darauf verzichten, die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes wissenschaftlich zu beweisen [6]. « Daß die Person nach dem Tode existiert, dies ist purer Glaube, und unberechtigte Neugier erst recht die Frage : wie » [7]. H. Scholz meint, alle Unsterblichkeitsbeweise seien hypothetischen Charakters ; sie gründeten alle auf dem Bedingungssatz : Wenn

[1] Zu dieser « enkaptischen » Weltauffassung vgl. *Karl Groos*, Die Unsterblichkeitsfrage (Berlin 1936), für die Hinordnung ganzer Seinsstufen auf höhere, das Buch von *J. L. Henderson*, Die Umwelt des Lebens (Wiesbaden 1914), wo in exakter Weise nachgewiesen ist, daß die ganze anorganische Natur an das organische Leben auf der Erde in auffälligster Weise angepaßt ist, genau wie die Organismen untereinander und an die Umgebung.

[2] *H. Driesch*, Wirklichkeitslehre [3] (1930), 318.

[3] *A. Bier*, Die Seele. München 1939, 162.

[4] *H. Bergson*, L'Energie spirituelle [8]. Paris 1922, 61 f.

[5] Nach Kant läßt sich die Unsterblichkeit der Seele nicht beweisen, weil die Seele in sich nicht erkennbar ist. Erkennbar ist sie nicht, weil wir von ihr keine Anschauung haben. Anschauungen haben wir nur von sinnlich Wahrnehmbarem, aber nicht von unsinnlichen, geistigen Dingen. Von diesem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus versucht dann Kant alle vorgebrachten Beweise als unhaltbar zu zeigen, vgl. dazu *J. Geyser*, Lehrbuch d. allgem. Psychologie [3], II. Münster 1920, 253 f.

[6] *K. Stange*, a. a. O., 108-109.

[7] *M. Scheler*, Schriften aus dem Nachlaß. Berlin 1933, 48.

der Menschengeist wirklich eine Sonderstellung in der Natur einnimmt, die es rechtfertigt, ihn so aus dem Naturganzen herauszuheben, dann ist er unsterblich. Aber selbst wenn eine solche Unterstellung nicht stimmte, sei es trotzdem erlaubt, sie zu machen und einen Unsterblichkeitsbeweis auf sie zu gründen, weil der Unsterblichkeitsgedanke dem Menschen förderlich sei; er stärke das Verantwortungsgefühl [1].

3. Die Unsterblichkeitsbeweise sind verschiedener Art. Im Spiritismus sucht man das Weiterleben der Seele erfahrungsmäßig vorzuführen, und A. Messer glaubt, nur auf diesem Wege könne es entschieden werden, ob die Seele den Tod des Leibes überdaure [2]. Auch H. Driesch hält es für ein Ereignis von nicht zu überschätzender Bedeutung, wenn es gelänge, das Weiterleben der Seele erfahrungsmäßig zu beweisen. Außerdem gibt es noch ethnologische, ethische, selbst naturwissenschaftliche [3] u. a. Unsterblichkeitsbeweise. Der einzige, für sich genügende und überzeugende Beweis ist jener, der vom *Wesen der Seele* ausgeht. Wie sich selbst, so erkennt der Mensch auch seine Seele nur auf Umwegen. Sein unmittelbarer Gegenstand ist etwas Fremdes: die Körperdinge. Durch Nachdenken über die Akte, in denen er Fremdes erfaßt, erkennt er dann sein Ich, und die Analyse des Ich schenkt ihm einen Einblick in die Seele.

a) Die Ich-Substanz. Zwar hat der Mensch ein unmittelbares Ich-Bewußtsein; er erlebt sich im Vollzuge seiner Akte. Aber was das Ich genauer ist, zeigt erst weiteres Nachdenken. Das Ich ist nicht dasselbe wie seine Akte, weder einzeln noch als Summe genommen. Die Akte sind verschiedenster Art; das Ich ist dasselbe; die Akte kommen und gehen; das Ich bleibt. Das Ich ist Träger der Akte; sie gehören ihm, und zwar ist das eine gleiche Ich Träger der nach Art und Zeit verschiedenen Akte. Ohne einen solchen gleichbleibenden Träger wäre die Erinnerung gar nicht möglich. Das Ich ist also mit seinen Akten nicht identisch. Sie haften ihm an, werden von ihm getragen. Dagegen weist nichts daraufhin, daß auch das Ich von einem andern in ähnlicher Weise getragen wird, oder daß es mit einem andern zu einer Einheit verbunden wäre. Es steht in sich;

[1] *H. Scholz*, Der Unsterblichkeitsglaube als philosophisches Problem. Berlin 1922, 90.

[2] *A. Messer*, Psychologie. Berlin 1914, 366.

[3] Das Gesetz der Erhaltung der Energie gelte auch für die geistige Welt; oder: wie es ein Gesetz von der Erhaltung der Materie gibt, gebe es auch ein Gesetz der Erhaltung des Bewußtseins.

es ist ein *Selbstand*, eine Substanz [1]. Zu jeder andern Deutung des Ich, wie sie z. B. der Empirismus oder der erkenntnistheoretische Idealismus gibt, werden die Bewußtseinsgegebenheiten nicht durchgedacht, oder man geht mit erkenntnistheoretischen Vorurteilen an die Frage heran [2].

Nun läßt sich aus der Eigenart ihrer Tätigkeiten die Eigenart der Ich-Substanz noch näher bestimmen. Die Tätigkeiten haften dem Ich ja nicht nur irgendwie an; sie wachsen aus ihm heraus, wie aus ihrem Wurzelboden; sie sind Ausdruck, Blüte und Vollendung seines Seins, und offenbaren darum dessen innere Verfassung. So erweist das Ich sich als eine zusammengesetzte, als eine aus Körper und Geist zusammengesetzte Substanz.

b) Die Geistseele als Substanz. Einer der wichtigsten und am meisten mißverstandenen philosophischen Begriffe ist der vorher schon kurz erwähnte Substanzbegriff. An ihn ist die Unsterblichkeit der Seele wesentlich gebunden, und gerade ihn suchen die Heutigen mit Entschiedenheit von der Seele fernzuhalten. Und von ihrem Standpunkt aus haben sie recht; denn der Substanzbegriff, wie sie ihn seit Kant verstehen, paßt nicht auf die seelisch-geistige Wirklichkeit. Substanz ist die beharrende, womöglich noch unveränderliche Materie. Substanz ist, wie man sagt, kein psychologischer, sondern ein naturwissenschaftlicher Begriff [3]. So ist es denn begreiflich, wenn Bumke meint, « eine immaterielle Substanz sei ein Widerspruch in sich selbst » [4].

[1] Nicht die Beharrung oder die Unveränderlichkeit ist das Entscheidende bei der Ich-Substanz, sondern ihre besondere Seinsweise: Träger unselbständiger Akte zu sein und selbst in sich zu stehen. In dem Satz: Die Substanz sei das Beharrende, und weil das Ich im Vergleich zu seinen Erlebnissen beharrend sei, darum habe man irrtümlicherweise den Begriff der Substanz auf das Ich angewandt (*B. Bauch*, Ethik, Stuttgart 1935, 154), stecken zwei grobe Irrtümer.

[2] Es ist selbstverständlich nicht notwendig, daß jede Wissenschaft, die sich mit Akten des Ich befaßt, diese Akte nach ihrer Seinsweise untersucht: ob sie in sich stehen, oder einem andern anhaften. Der Experimentalpsychologe z. B. verfolgt ganz andere Ziele; dafür braucht er keineswegs zu wissen, ob diese Akte eines substanziellen Ich bedürfen oder nicht. Nun wäre es ganz in der Ordnung, wenn solche Wissenschaftler sagten: Wir wissen nicht, ob es ein substantielles Ich gibt, und es ist uns auch gleichgültig, ob es ein solches gibt. Aber sie behaupten vielfach, es gäbe kein Ich in diesem Sinne. Damit machen sie sich einer Grenzüberschreitung schuldig; sie entscheiden eine Frage der Metaphysik.

[3] In dem angegebenen Sinne kann auch die heutige Naturwissenschaft keine Substanz mehr anerkennen.

[4] *O. Bumke*, Gedanken über die Seele. Berlin 1942, 17. — *E. Mach* sieht in der Beharrung das Wesen der Substanz und versteht unter Seelensubstanz

Die einseitige und falsche Fassung des Substanzbegriffes sowie die einseitige experimentalpsychologische und phänomenologische Betrachtung des seelischen Geschehens haben in der Psychologie die Substanztheorie zu Gunsten einer Aktualitätstheorie verdrängt [1]. Danach besteht die Seele aus Vorgängen, Akten. Nur die Akte sind wirklich, und die Seele ist der Strom der Bewußtseinsakte, ist Ausdruck für « die Summe der psychischen Phänomene ».

Es sei nur darauf hingewiesen, daß der Substanzbegriff wie alle andern zwar aus der Körperwelt gewonnen wird. Aber er ist nicht auf diese Wirklichkeit beschränkt ; ja da er Für-sich-sein, In-sich-sein bedeutet, kann er im unkörperlich Seienden vollkommener verwirklicht sein als in der Körperwelt. Die Beharrung gehört keineswegs zum Wesen der Substanz. Es kann « Akzidentien » geben, die sehr lange beharren und Substanzen, die nur einen Augenblick bestehen. Ebensowenig gehört die Unveränderlichkeit zum Wesen der Substanz. In den geschaffenen Substanzen, sowohl den körperlichen wie den geistigen, gehen beständig Veränderungen vor sich ; nur sind diese Veränderungen nicht immer so tiefgreifend, daß sie das Wesen wandeln.

Es bleibt ein unbegreifliches Geheimnis, daß sich im Menschen zwei so verschiedene, ja entgegengesetzte Wirklichkeiten wie Stoff und Geist zu der denkbar innigen substanziellen Einheit zusammenfügen. Aber wenn eine solche Einheit nun einmal Tatsache ist, dann ist es auch erstaunlich, daß trotzdem die Seele nicht ganz darin aufgeht, daß ihr bei dem Mit-sein noch ein In-sich-sein verbleibt. Daß es so ist, ergibt sich aus bestimmten Akten, deren Urheber nicht Leib und Seele zusammen sind, sondern die die Seele allein hervorbringt : die rein geistigen Erkenntnis- und Strebeakte [2].

« die relative Beständigkeit der Verbindung der Elementarempfindungen ». Analyse der Empfindungen [6]. Jena 1922, 268, 270 f.

[1] Vgl. *W. Wundt*, System der Philosophie 4 (Leipzig 1919), I 277 ; Logik [3], III 249 ; *Fr. Paulsen*, Einleitung in die Philosophie 39 (Berlin 1924), 381 ; *M. Scheler*, Der Formalismus (Halle 1916), 397 f. u. a.

[2] Bei diesen Akten wirkt der Körper nicht als Ursache, sondern nur als Bedingung mit. Für den ausführlichen Beweis sei auf die entsprechenden Handbücher der Philosophie verwiesen. — Die « Schichtentheoretiker », die auf die Abhängigkeit der jeweils höheren Lebensschicht von den tieferstehenden hinweisen, beachten gar nicht oder doch zu wenig, daß das geistige Leben vom sinnlichen und ernährenden nicht in gleicher Weise abhängt, wie das sinnliche vom ernährenden und dieses von der Schicht des unbelebten Stoffes. Es wäre hier zwischen « materieller » und « formeller » Abhängigkeit zu unterscheiden. — L. Klages verfälscht die Wahrheit von der gewissen Selbständigkeit des Geistes

Aus diesen Akten folgt : Der Quellgrund dieser Akte, die Seele, ist eine geistige Substanz, ist eine geistige Wirklichkeit, die des Für-sich-seins fähig ist [1]. Eine solche Substanz ist aber ihrem Wesen nach auf ein unaufhörliches Weiterleben angelegt. Ein Aufhören infolge eines Wesenswandelns ist nicht möglich. Das Wesen der Geistsubstanz kann nicht gewandelt werden, weil es sich infolge seiner Einfachheit nicht auflösen läßt [2]. So bliebe als einzige Möglichkeit nur noch das Aufhören durch Vernichtung. Ein Sein vernichten kann aber nur der Schöpfer, und dieser vernichtet nichts von dem, was er gemacht hat. Aber wenn der Schöpfer die geistige Seelensubstanz auch vernichtete, so forderte diese trotzdem ein Weiterleben ; sie wäre ihrem Wesen nach unsterblich [3].

Über das « Wie » dieses natürlichen Weiterlebens können wir nicht viel sagen [4]. Weil es ein wirkliches Leben ist, wird die Seele sich in den geistigen Akten des Erkennens und Wollens weiter betätigen und vervollkommnen [5]. Es könnte kein Weiterleben in Verbindung mit

dem Körper gegenüber, indem er sie übertreibt, den Geist zum Widersacher des andern Lebens macht und die substanzielle Einheit von Geist und Körper nicht beachtet.

[1] Der Substanzbegriff ist, wie der des Seins, ein sogenannter analoger Begriff. Er ist verschiedenartig im geschöpflichen und göttlichen Sein verwirklicht. Wie unvollkommen hat das von Gott in jeder Hinsicht abhängige Geschöpf das Für-sich-sein ! Und wie sind die einzelnen geschöpflichen Substanzen wieder voneinander und von den übergeordneten Einheiten abhängig ; wie anders ist der Körper Substanz und wie anders der Geist, wie anders der ganze Mensch und wie anders seine Seele !

[2] Die aus ihrer Einfachheit folgende Unteilbarkeit der Seele ist natürlich von ganz anderer Art, als die « Unteilbarkeit » der letzten Aufbaustoffe eines Körpers. Diese sind infolge ihrer Körperhaftigkeit der Möglichkeit nach immer teilbar. Darum ist es ziemlich oberflächlich, wenn C. Stange sagt : Die Unteilbarkeit sei kein hinreichender Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, da auch die letzten Aufbauelemente der Körper unteilbar seien und man ihnen darum doch nicht die Unsterblichkeit zuerkenne.

[3] Der nicht selten gemachte Einwand : Wenn Unsterblichkeit für möglich gehalten werde, sei es willkürlich, sie auf die Menschenseele einzuschränken, dann müßte sie auch auf die Tierseele ausgedehnt werden, verkennt den Grund für die Unsterblichkeit. Die Tierseele hat jene Eigenschaft nicht, die die Menschenseele unsterblich macht.

[4] Gott hat den Menschen zu einem übernatürlichen Weiterleben berufen. Dem « Begnadeten » ist von Gott eine übernatürliche Geistigkeit mitgeteilt, die eine Anteilnahme am eigentlichen Leben Gottes ist. Auf Erden trägt der Begnadete dieses Leben keimhaft in der Seele, in der Ewigkeit soll es sich dann voll entfalten.

[5] Die Seele veränderte sich darum ständig weiter, aber nur akzidentell. Es folgt also aus einem ewigen Weiterleben keineswegs eine bis « zur Unkenntlichkeit fortschreitende Veränderung ».

einem anderen Körper sein. Denn die Seele, durch den ihr vor dem Tode verbundenen Körper individualisiert, zu *dieser* Seele gemacht, behält auch nach Lösung der Verbindung ihre Individualität und eine wesenhafte Beziehung zu ihrem Körper [1].

Kann man auf Grund der Unsterblichkeit seiner Seele den Menschen unsterblich nennen? Wohl besteht der vollkommene Mensch aus Leib und Seele, aus der Einheit beider. Wird nun diese Einheit durch den Tod gelöst, dann hört, so möchte man annehmen, der Mensch auf, zu sein. Und doch ist es nicht ganz so. Leib und Seele sind nicht zwei gleichwertige Hälften, die zusammen erst den Menschen ausmachten. Das, was den Menschen zu einem solchen macht, wodurch er sich von den andern Lebewesen unterscheidet, das liegt in seiner Geistseele beschlossen. Sie macht ihn zu einer Substanz besonderer Prägung, zu einer Person. Und so lebt die menschliche Person in der Seele weiter. Allerdings kann eine solche Art des Weiterlebens nicht als Idealform angesehen werden. Ist die menschliche Geistseele auch eines Für-sich-seins fähig, so ist es ihr doch angemessener, mit einem Körper zusammen, als die ihn formende Wirklichkeit zu existieren.

Denken wir noch einmal an den eingangs angeführten Satz des Aristoteles. Wollen wir seinem Rat gemäß herübernehmen, was die heutigen Philosophen Gutes über die Unsterblichkeit zu sagen wissen, so ist dies Gute leider sehr gering, und wir gewinnen dadurch keine bedeutende Bereicherung. Die Mahnung, « uns vor unrichtigen Meinungen in acht zu nehmen », braucht nicht gerade ängstlich befolgt zu werden, denn keiner dieser Meinungen haftet *so* der Schein des Wahren und Überzeugenden an, daß man sich davon blenden und verführen lassen könnte.

[1] Damit ist auch das Notwendige zur Ansicht Stanges gesagt, mit dem Körper verliere die Seele ihre Individualität und damit die Voraussetzung für ein selbständiges Weiterleben.

Johannes Capreolus O. P.

der « Princeps Thomistarum » († 7. April 1444) und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule.

Ein Gedenkblatt zu seinem fünfhundertjährigen Todestag.

Von Protonotar Professor Dr. Martin GRABMANN.

I.

Die überragende wissenschaftliche Größe des hl. Thomas und das Neue, das seine philosophisch-theologische Synthese im Denken der Hochscholastik geschaffen hat, tritt besonders in dem schon zu seinen Lebzeiten und besonders nach seinem Tode entbrannten Streit um seine Lehre in helles Licht. Während gegen Alexander von Hales, Bonaventura und auch Albertus Magnus keine Gegenschriften erschienen sind, hat das Schrifttum des Aquinaten eine lebhafte Bekämpfung gefunden. Drei Jahre nach seinem Tode hat Bischof Stephan Tempier von Paris in seine Verurteilung des lateinischen Averroismus oder heterodoxen Aristotelismus auch neun Sätze des hl. Thomas aufgenommen. Bald nachher hat der Franziskanertheologe Wilhelm de La Mare in einem Correctorium nicht weniger als 118 Lehrpunkte des hl. Thomas vom Standpunkte der augustinisch-franziskanischen Theologie beanstandet. Gegen eine Reihe von thomistischen Lehrsätzen richtet sich die Kritik des Heinrich von Gent, des größten Pariser Theologen aus dem Weltklerus. Auch der ebenso bedeutende Gottfried von Fontaines, der Worte wärmster Anerkennung für Thomas findet, vertritt vielfach andere Anschauungen. Auch die beiden großen Augustinertheologen Aegidius von Rom, der hervorragendste unmittelbare Thomasschüler, und Jakob von Viterbo, wichen in einer Reihe von Fragen von Thomas ab. Eine einschneidende Kritik an der Lehre des hl. Thomas übte der nach Bonaventura größte Franziskanertheologe Johannes Duns Skotus. Ein hochangesehener anderer Franziskanertheologe, Petrus Aureoli, wendet sich in seinem Sentenzenkommentar

fortwährend gegen Thomas. Der Dominikanerorden hielt von Anfang an, wenn man von rasch unterdrückten Gegenbewegungen in England absieht, treu an der Lehre des inniggeliebten Ordenstheologen fest. Auch in Beschlüssen der Generalkapitel des Ordens zu Zaragossa 1309, zu Metz 1313, zu Bologna 1315 und 1329 usw. wurde die Lehre des hl. Thomas warm empfohlen und zur Richtschnur für das Ordensstudium genommen. Gegner aus seinem eigenen Orden waren nur Erzbischof Robert Kilwardby von Canterbury, der 1277 auch Sätze des hl. Thomas von Aquin verurteilte und vor allem in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts Durandus de S. Porciano, der in Redaktionen seines Sentenzenkommentars die Doktrin des Aquinaten scharf bekämpfte. Gegen alle diese Gegner der thomistischen Spekulation hat eine gewaltige Front von für Thomas begeisterten Theologen des Predigerordens in einem umfangreichen polemischen Schrifttum, um dessen Sichtung vor allem Kardinal Ehrle sich verdient gemacht hat [1], erhoben. Die von Bischof Stephan Tempier verurteilten neun Sätze, die bekanntlich nach der Kanonisation des Aquinaten durch den damaligen Bischof von Paris, Stephan de Borreto, wieder zurückgenommen wurden, hat Johannes von Neapel, der größte italienische Vertreter der ältesten Thomistenschule in Schutz genommen [2]. Gegenüber Robert Kilwardby hat Aegidius von Lessines die thomistische Lehre von der Einheit der substantiellen Form scharfsinnig verteidigt. Das Correctorium des Wilhelm de La Mare wurde in einer Reihe von Gegenschriften von Dominikanertheologen Richard Clapwel, Johannes Quidort von Paris, Ramberto de Primadizzi, Johannes von Parma usw., deren Edition jetzt in Angriff genommen worden ist [3], zurückgewiesen. Gegen Heinrich von Gent ist Robert de Colletorto in einer Gegenschrift für Thomas eingetreten. Einer der entschiedensten Vorkämpfer für die Lehre des hl. Thomas ist Bernhard von Auvergne (de Gannato) gewesen, dessen Verteidigungsschriften gegen Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo auch positiv für das

[1] Kardinal *Fr. Ehrle* S. J., Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode. Zeitschrift für kath. Theol. 27 (1913) 266-318.

[2] *C. J. Jellouschek* O. S. B., Quaestio Magistri Johannis de Neapoli : « Utrum licite possit doceri Parisiis doctrina Fr. Thomae quantum ad omnes conclusiones eius, hic primum in lucem edita, Xenia Thomistica, Romae 1925, III 73-104.

[3] *P. Glorieux*, Les premières polémiques thomistes : I. Le Correctorium Corruptorii « Quare », Le Saulchoir 1927. *J.-P. Müller* O. S. B., Le Correctorium Corruptorii « Circa » de Jean Quidort de Paris, Romae 1941.

Verständnis der Eigenlehren des Aquinaten aufschlußreich sind. Dasselbe gilt von Thomas von Sutton, dessen von M. Schmaus untersuchter Liber propugnatorius super primum Sententiarum eine der bedeutendsten Abwehrschriften gegen Skotus ist und der auch eine Widerlegung des Sentenzenkommentars des Skotusschülers Robert Cowton hinterlassen hat.

Der hervorragendste Kenner und entschiedenste Verfechter der thomistischen Lehre im beginnenden 14. Jahrhundert war Herveus Natalis, der als Ordensgeneral die Heiligsprechung des Aquinaten erwirkte. Sein noch gutenteils ungedrucktes Schrifttum ist der Verteidigung des hl. Thomas gegen Heinrich von Gent, Jakob von Metz, Duns Skotus, Petrus Aureoli und ganz besonders gegen Durandus gewidmet. Auch eine Reihe anderer Dominikanertheologen: Petrus de Palude, Jacobus de Lausanna, Bernardus Lombardi, denen sich die Karmeliter Gerhard von Bologna und Guido Terrena anschlossen, haben die Angriffe des Durandus gegen Thomas zurückgewiesen. Besondere Erwähnung verdienen die Evidentiae Durandelli contra Durandum.

Die erkenntnistheoretische und metaphysische Grundlage des thomistischen Lehrgebäudes, die vom Doctor communis geschaffene Synthese und Harmonie von Glauben und Wissen von Philosophie und Theologie wurde von dem schon durch den Konzeptualismus des Petrus Aureoli vorbereiteten Nominalismus des Wilhelm von Ockham und seiner Schule schwer gefährdet und bedroht. Auch aus dem Kreise der Dominikanertheologie verließ Robert Holkot die Bahnen des hl. Thomas und stand namentlich in seiner radikalen Trennung von Glauben und Wissen unter nominalistischen Einflüssen. Auch Augustinertheologen wie Gregor von Rimini, Hugolin von Orvieto und Johannes Hiltaltinger von Basel huldigten in einer mehr eklektischen Form nominalistischen Anschauungen. Unter den Franziskanertheologen war Adam von Woodham (Godham), dem Wilhelm von Ockham sein logisches Hauptwerk, die Summa totius logicae widmete, ein entschiedener Verfechter des Nominalismus, während seine Ordensgenossen Johannes von Ripa und Petrus von Candia in einer mehr gemäßigten Form den Nominalismus vertreten haben. Die überaus zahlreichen anderen Verfechter des Nominalismus, besonders auch an den deutschen Universitäten, kommen für die Zwecke unserer Untersuchung nicht in Betracht. Mir ist aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts kein Dominikanertheologe bekannt, der die Lehre des hl. Thomas gegenüber dem Nominalismus in Schutz genommen hätte. Der Sentenzenkommentar

des Kölner Dominikaners Henricus de Cervo [1], der nur wenige Fragen behandelt, schließt sich, ohne sich mit gegnerischen Meinungen auseinanderzusetzen, treu an die thomistische Lehre an. Der zeitlich nächstfolgende bedeutende Sentenzenkommentar aus der Feder eines Dominikanertheologen gehört schon dem frühen 15. Jahrhundert an. Es ist dies der Sentenzenkommentar des Thomas von Claxton, eines Theologen auf dem Konzil von Konstanz. Derselbe ist, wie Kardinal Ehrle, der zuerst auf ihn aufmerksam gemacht hat, bemerkt [2], nur äußerlich von der Neuerung berührt. Ich habe mich davon überzeugt [3], daß er Kernfragen der thomistischen Seinsmetaphysik, wie die Lehre vom realen Unterschied von Wesenheit und Dasein, von der Analogie des Seins überaus tief und klar im engsten Anschluß an den hl. Thomas erörtert hat. Eine Verteidigung des Aquinaten gegen den Nominalismus lag offenbar nicht in seiner Absicht.

Wir haben uns damit der Zeit genähert, in der Johannes Capreolus sein monumentales Lebenswerk zur Verteidigung des thomistischen Systems geschaffen hat. Über seinen Lebensgang ist wenig mit Sicherheit festzustellen [4]. Er gehörte der Ordensprovinz von Toulouse an und hat im Kloster von Rodez das Ordenskleid erhalten. In Denifles Chartularium begegnet uns sein Name zweimal. Er steht unter den Dominikanern, die durch Beschluß des Generalkapitels von Poitiers unter dem 15. Mai 1407 an die Universität Paris ad legendum Sententias abgeordnet wurden. In einem Verzeichnis der Licentiati in facultate theologica aus dem Jahre 1411 ist er als Fr. Johannes Capreolus, Predicator presentatus aufgeführt [5]. Nach seiner kurzen Lehrtätigkeit an der Pariser Universität kehrte er in seine Ordensprovinz zurück, wo er zuerst als Regens des Ordensstudiums in Toulouse, wo seit 1368 der Leib des hl. Thomas von Aquin ruhte, und dann im Kloster zu Rodez im Lehramt tätig und vor allem mit der Ausarbeitung seines

[1] *M. Grabmann*, Der Sentenzenkommentar des Magister Henricus de Cervo und die Kölner Dominikanertheologie des 14. Jahrhunderts. Archivum Fratrum Praedicatorum XII (1942) 98-117.

[2] Kardinal *Fr. Ehrle* S. J., Thomas de Sutton, seine Lehre, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae. Festschrift Georg von Hertling. Kempten und München 1914, 426-450, speziell 432 und 441.

[3] *M. Grabmann*, Quaestiones Thomae de Claxton O. P. (ca. 1400) de distinctione inter esse et essentiam reali atque de analogia entis. Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis catholicae. Nova Series, vol. VII, Anno 1943.

[4] *Quétif-Echard* O. P., Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 795-797.

[5] *H. Denifle* O. P., Chartularium Universitatis Parisiensis IV p. 145 n. 1837; p. 223 n. 1940.

großen thomistischen Lebenswerkes beschäftigt war. In dem ältesten Druck von 1483, der auf eine im Konvent zu Rodez aufbewahrte Handschrift sich stützt, ist am Schluß jedes der vier an die Anordnung der Sentenzen des Petrus Lombardus sich haltenden Bücher das Jahr der Fertigstellung angegeben. Darnach ist das erste Buch im Jahre 1409, quo legit Sententias Parisius, das zweite am 7. November 1426 sub pontificatu Martini V, das dritte Buch am 7. November 1428, das vierte Buch am 18. Februar 1432, pontificatus Eugenii IV anno primo, vollendet worden. Am Schluß des vierten Buches und damit des ganzen Werkes steht die Bemerkung: Et haec de quaestione sufficiant. De qua benedictus in aeternum Deus. Ad cuius honorem et Christiferae Mariae et beatorum Dominici, Petri Martyris et Thomae Doctoris hae et praecedentes inchoatae et consummatae fuerunt. Haec puerilia scripta super 4. Sententiarum completa fuerunt anno Domini millesimo quadringentesimo trigesimo secundo, decima octava die Februarii Ruthenae, pontificatus Domini Eugenii IV anno primo. Quae omnia subiciantur totali correctioni eiusdem Summi Pontificis, et Romanae Ecclesiae, necnon Generalis Concilii nunc sedentis Basileae. Johannes Capreolus starb am 7. April 1444 in seinem Kloster zu Rodez.

Die Defensiones theologiae Divi Thomae des Johannes Capreolus scheinen handschriftlich sehr wenig verbreitet gewesen zu sein. Bei Quétif-Echard ist außer der Handschrift von Rodez nur ein Codex des ersten Buches, der im Jahre 1477 von Lorenzo de' Medici angekauft und dem Kloster von S. Marco in Florenz zum Geschenk gemacht wurde, erwähnt. Ich kann zur Zeit nicht feststellen, ob diese Handschrift sich noch mit den anderen Codices dieser Dominikanerbibliothek in der Biblioteca nazionale in Florenz befindet. Eine im Jahre 1480 angefertigte Handschrift des ersten Buches besitzt die Vatikanische Bibliothek (Cod. Vat. lat. 1097) [1]. Die erste Druckausgabe des ganzen Werkes erschien im Jahre 1483 bei Octav. Scotus in Venedig, wohin die Handschrift aus Rodez gesendet worden war. Der Herausgeber Thomas de Sancto-Germano O. P. hat in einem ausführlichen Widmungsschreiben an den Kardinalbischof von Albano und Protektor des Predigerordens Oliverius Caraffa mit begeisterten Worten die gewaltige Leistung des Johannes Capreolus zur Erklärung und Verteidigung der thomistischen Lehre verherrlicht. Er hat die Stellung desselben in der

[1] *A. Pelzer*, Codices Vaticani Latini, Tomus II, Pars prior Codices 679-1134, in: Bibliotheca Vaticana 1931, 704.

Reihe der bisherigen Vertreter der Thomistenschule also hervorgehoben : Quorum omnium ut aetate posterior, ita ingenio perspicacior extitit Johannes Capreolus Tholosanus ex eiusdem ordinis professoribus, qui huius Doctoris theologiam, omnique de re sententiam multo tempore, labore ac diligentia ita plene assecutus creditur atque intellexisse medullitus, ut nemo fuerit huius doctrinae professorum antehac inventus, qui illius adeo mentem subtiliter intelligere, penitus introspicere, luculentius aperire, ac fortius defendere visus sit. Weitere Druckausgaben erschienen 1514, 1519 und 1589. Diese letztere von dem Dominikaner Mathias Aquarius besorgte und mit wertvollen Ergänzungen versehene Ausgabe ist betitelt : In libros Sententiarum amplissimae quaestiones pro tutela doctrinae Divi Thomae ad scholasticum certamen egregie disputatae ; nuper castigatae et corroboratae auctoritatibus sacrae Scripturae, conciliorum et SS. Patrum, atque illustratae quamplurimis aliis opinionibus theologorum tum antiquorum tum neotericorum, auctore harum additionum Fr. Mathia Aquario, Dominicano, regio atque publico metaphysico in almo studio Neapolitano. Venetiis, Haered. Hieronymi Scoti 1589. Es gehört zu den verdienstvollsten Unternehmungen der vor allem durch die Enzyklika Aeterni Patris geförderten neuthomistischen Bewegung, daß wir jetzt eine vorzügliche, prächtig ausgestattete Neuausgabe der Defensiones theologiae D. Thomae besitzen. Eine erste Anregung hiezu ging von dem Erzbischof von Rodez und späteren Kardinal Bourret aus, der in einem Schreiben vom 21. Dezember 1881 auf die Bedeutung des Capreolus und seines Werkes für das Thomasstudium nachdrücklich hingewiesen hat. Zunächst nahm ein Oblate von der Unbefleckten Empfängnis, P. Bonnet, die Vorbereitung dieser Neuausgabe in die Hand, wurde aber an der Ausführung dieses Vorhabens behindert. Die Edition wurde dann von den beiden Dominikanern Ceslaus Paban und Thomas Pègues, die beide früher, wie einst Capreolus, Professoren im Dominikanerkonvent zu Toulouse gewesen waren, veranstaltet. In rascher Aufeinanderfolge erschienen in dem Verlag von Alfred Cattier in Tours die sieben Bände dieser Neuausgabe in den Jahren 1900-1908 [1]. In der Widmung des ersten Bandes an Papst Leo XIII. bemerken die Herausgeber : Inter tot egregios S. Thomae defensores, speciali fulgore emicuit Johannes

[1] Johannis Capreoli Tholosani Ordinis Praedicatorum, Thomistarum Principis Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis de novo editae cura et studio RR. PP. Ceslai Paban et Thomae Pègues eiusdem ordinis in conventu Tholosano professorum I-VII, Turonibus 1900-1908.

Capreolus Tholosanus, qui quidem adeo Angelici Doctoris sensa attigit, et doctrinam eius sic illustravit, ut merito a posteris Thomistarum Princeps fuerit nuncupatus. Cum enim saeculo decimo quarto Nominales et alii Doctores, notam falsitatis D. Thomae sententiis infligere conarentur, hic strenuus veritatis thomisticae propugnator, Magistri doctrinam acerrime clarissimeque defendit. P. Th. Pègues hat auch in der Revue Thomiste eine Reihe von Artikeln über das Zustandekommen und die Gestaltung der Neuausgabe, über die Biographie des Capreolus und über dessen Rolle in der Verteidigung des hl. Thomas und auch über einzelne Lehrpunkte desselben veröffentlicht [1]. Desgleichen hat er in seinem großen Kommentar zur Summa theologiae mehrfach Capreolus zur Erklärung des Thomastextes herangezogen. Es hat dieser von inniger Liebe zum hl. Thomas erfüllte Thomist, den ich einige Zeit vor seinem Tode in Pistoja aufgesucht habe, durch seinen 24bändigen Kommentar zur theologischen Summe wie auch durch die Edition des Capreolus sich um die Sache des Doctor communis et angelicus unvergängliche Verdienste erworben. Wenn wir zu dieser Capreolusausgabe noch die im Rahmen der Editio Leonina vorgenommene Edition des Kommentars des Kardinals Cajetan zur Summa theologiae und des Kommentars des Franz Sylvetris von Ferrara zur Summa contra Gentiles hinzunehmen, dann besitzen wir eine Trias wertvollster und sicherster Wegweiser durch die philosophisch-theologische Gedankenwelt des hl. Thomas. Jeder dieser drei großen Dominikanertheologen hat seine eigene Prägung und Bedeutung; alle drei zusammen stellen den Höhepunkt der Thomasinterpretation dar. An sie reihen sich Dominikus Báñez, Bartholomäus von Medina, Johannes a S. Thoma, Johannes Gonet und Carolus Renatus Billuart, um nur die am meisten benützten Thomaskommentatoren des Predigerordens anzuführen.

Das Werk des Johannes Capreolus will kein Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus sein, sondern hat sich die Verteidigung der Lehre des hl. Thomas gegen dessen wissenschaftliche Gegner nach

[1] *Th. Pègues* O. P., Capréolus, « Thomistarum Princeps » à propos de la nouvelle édition de ses œuvres. Revue Thomiste 7 (1899) 63-81. La biographie de Jean Capréolus. Ibid. 317-334. Le rôle de Capréolus dans la défense de saint Thomas. Ibid. 507-529. Pouvons-nous sur cette terre arriver à connaître Dieu? Ibid. 8 (1900) 50-76. Théologie thomiste d'après Capréolus — De la voie rationelle qui nous conduit à Dieu. Ibid. 189-309. Théologie thomiste d'après Capréolus. L'idée de Dieu en nous. Ibid. 503-530.

allen Fronten und im weitesten Umfange zur Aufgabe gestellt. Da diese Gegner meist in ihren Sentenzenkommentaren die Lehranschauungen des Aquinaten bekämpften, deshalb war es am zweckmäßigsten, diese große Auseinandersetzung in der Reihenfolge der Bücher und Distinktionen des Sentenzenwerkes, des klassischen Handbuches der theologischen Vorlesungen, vorzunehmen. Capreolus spricht sich selbst am Anfang über Zweck und Anlage seines Werkes aus : Sed antequam ad conclusiones veniam, praemitto unum, quod per totam lecturam volo pro supposito, et est quod nihil de proprio intendo influere, sed solum opiniones, quae mihi videntur de mente S. Thomae fuisse, recitare, nec aliquas probationes ad conclusiones adducere praeter verba sua, nisi raro. Obiectiones vero Aureoli, Scoti, Durandi, Joannis de Ripa, Henrici, Guidonis de Carmelo, Garonis, Adam et aliorum sanctum Thomam impugnantium propono locis suis adducere et solvere per dicta S. Thomae. Daraus ergibt sich klar der Aufbau des Ganzen. Die Distinktionen gliedern sich in Quästionen. Jede quaestio zerfällt in drei Teile oder articuli. Im ersten Artikel wird die Lehre des hl. Thomas in einer Reihe von conclusiones scharf und klar formuliert. Jede einzelne conclusio wird mit ausführlichen Textstellen aus allen Werken des hl. Thomas, die im Wortlaut gebracht werden, belegt. Der zweite Teil oder articulus bringt zuerst die obiectiones gegen jede der conclusiones mit Nennung des Namens der betreffenden Scholastiker und im möglichst wörtlichen Anschluß an die Texte. Sodann werden diese obiectiones der Reihe nach wieder auf Grund von Thomastexten in ausführlichen solutiones widerlegt. M. J. Scheeben schildert diese Technik und Methode des Capreolus also[1] : « Er stellt bei jeder Frage alle einschlägigen Stellen des hl. Thomas mit dessen fast eigenen Worten zusammen, führt dann ebenso treu und bündig und vollständig die Bemerkung der Hauptgegner (besonders Aureolus, Durandus, Skotus, Ockham, Gregor von Rimini) an, um sie sofort wo möglich mit den eigenen Worten des hl. Thomas, mit schlagender Kürze zurückzuweisen. Die Darstellung ist scholastisch im strengsten Sinn des Wortes, aber mit solcher Kunst gehandhabt, daß sie eben der kürzeste und packendste Ausdruck für die Entwicklung der Gedanken wird, und ihre Härte nur die Wucht der geführten Schläge vermehrt. Um das geistige Ritterspiel der damaligen Zeit in seiner vollen Pracht und seinem ganzen Umfange zu schauen, gibt es kein besseres Werk als dieses ».

[1] *M. J. Scheeben*, Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1873, 442.

Ich habe in meiner Geschichte der katholischen Theologie [1] die Defensiones des Capreolus als das geschichtlich bedeutsamste Werk, das die Thomistenschule zur Verteidigung des Aquinaten hervorgebracht hat, bezeichnet. Die große Bedeutung, nicht bloß für die spekulative, sondern auch für die historische Thomasinterpretation liegt in der Art und Weise der Bearbeitung der thomistischen Werke und Texte und in der Kritik, in der Widerlegung der antithomistischen Richtungen und Strömungen des späten 13. und des 14. Jahrhunderts. Die Defensiones theologiae Divi Thomae sind auf der denkbar umfassendsten Kenntnis aller Werke des Doctor communis et angelicus aufgebaut. Für jede conclusio werden die einschlägigen Texte aus den betreffenden Thomasschriften im Wortlaut gebracht. Außer dem Sentenzenkommentar und der theologischen Summa wird besonders auch die Summa contra Gentiles in einem Umfang benützt, wie sich dies bei der vorhergehenden thomistischen Literatur nicht wahrnehmen läßt. Namentlich in psychologischen und erkenntnispsychologischen Fragen, in der Lehre vom göttlichen Willen, von der visio beatifica, wird dieses thomistische Hauptwerk ausgiebig herangezogen. Bei der Widerlegung der irrigen Lehre des Averroës über den intellectus possibilis bemerkt Capreolus: Sciendum tamen, quod de verbis Averrois in hoc loco non est multum curandum, cum ipse in hac materia de intellectu possibili, perniciosum dogma tradiderit, ut ostendit egregius sanctus Doctor per totum secundum Contra Gentiles [2]. Desgleichen werden die Quaestiones disputatae, in denen uns vielfach die ausführlichste und tiefste Erörterung der Probleme entgegentritt, sowohl in den conclusiones wie auch in den solutiones weitgehend verwertet. Ebenso begegnen uns auch Texte aus den Quodlibeta, aus den Aristoteles- und Bibelkommentaren des Aquinaten. Eine besonders bemerkenswerte Erscheinung ist die vielfache Verwertung der Opuscula des hl. Thomas von Aquin. In der vorhergehenden Zeit werden diese Abhandlungen des Aquinaten, obwohl sich eine erhebliche Anzahl von Opusculacodices feststellen läßt, seltener benützt. Eine Ausnahme macht die Schrift De esse et essentia, die schon frühzeitig kommentiert worden ist. Mir sind Zitate aus folgenden Opuscula aufgefallen: De ente et essentia, das immer mit dieser Bezeichnung, nicht mit der anderen

[1] *M. Grabmann*, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933, 99.

[2] I d. 17 q. 1 a. 1 (Ed. Paban-Pègues II, 72).

Benennung De quiditate entium eingeführt wird, Expositio supra librum Boëthii de trinitate, De quattuor oppositis, De genere, De principio individuationis, De instantibus, De principio individuationis, De materia et dimensionibus interminatis, De natura accidentis, De mixtione elementorum, De unitate intellectus. An pseudo-thomistischen opuscula sind De relatione und De appellationibus logicis erwähnt. Über letztere Abhandlung, die ich weder in den alten Opusculacodices noch in den ältesten Druckausgaben der Opuscula finde, bemerkt Capreolus [1] : Unde non est repudiandus tractatus de appellationibus logicis, quia ad multa valet, potissime ad argumenta Aureoli. Da Capreolus namentlich in seinen Bemerkungen über die Echtheit der Schrift De materia et dimensionibus interminatis kritischen Sinn für Echtheitsfragen bekundet, deshalb habe ich ihn auch in meinem Buche über die Werke des hl. Thomas zurate gezogen [2]. Während er in den conclusiones die Thomastexte im Wortlaut ohne eine ausführlichere Erklärung beizugeben bringt, gibt er in den solutiones auch scharfsinnige und sachkundige Thomas-Auslegungen mit Anführung neuen Textmaterials. Er läßt in seine Ausführungen auch sehr richtige Interpretationsgrundsätze einfließen. Ich habe schon bei einer anderen Gelegenheit ausführlicher darauf aufmerksam gemacht, daß Capreolus in Abwägung des Wertes der einzelnen Thomasschriften auch ein tiefes Verständnis für die innere Lehrentwicklung des Aquinaten bekundet. Es hatte sich ja schon vor ihm die Literaturgattung der Concordantiae, welche Antinomien zwischen den Hauptwerken des Heiligen, vor allem zwischen dem Sentenzenkommentar, seinem großen Jugendwerk und zwischen der Summa theologiae, seinem ausgereiftesten und abschließenden Werk zusammenstellen und auszugleichen suchen, im weiten Umfange herausgebildet. Ich habe früher die Haupttypen aus den Handschriften, von denen die Concordantia des Thomas von Sutton O. P. und des Benedikt von Assignano O. P. die bedeutendsten sind, beschrieben [3]. Ich bringe hier noch einige Belege für die Konkordanzmethode des Capreolus. Es finden sich bei ihm Stellen, an

[1] II d. 1 q. 2 a. 3 (III, 50).

[2] *M. Grabmann*, Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung, Münster 1931, 13-17, 303.

[3] *M. Grabmann*, Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae). Divus Thomas I (1923) 13-43, 97-122, 373-385. Ergänzt und erweitert wieder veröffentlicht in : Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 424-486.

welchen er den Widerspruch zwischen Texten verschiedener Werke nur als einen scheinbaren empfindet. Sed dico, quod non est contradictio nisi secundum apparentiam [1]. An sehr vielen Stellen nimmt er eine Selbstkorrektur oder doch eine Weiterentwicklung an. Hier gibt er, wenn es sich um Lehrverschiedenheiten im Sentenzenkommentar und der theologischen Summa handelt, in der Regel der Doktrin der theologischen Summa den Vorzug und begründet dies damit, daß die theologische Summa das spätere und ausgereiftere Werk darstellt. So bemerkt er bezüglich der Frage von der Inkommunikabilität der Schöpfung [2]: Verum licet praedictam conclusionem teneat in praedictis locis, tamen, dum esset juvenis et scriberet super Sententias, oppositum tenuit ... Sed in talibus tenendum est, quod ultimo dicit, quia magis digeste et ponderate locutus est in Summa, quam ultimo fecit, quam in scriptis primo confectis. An mehreren Orten stellt er Lehrdifferenzen in der Lehre von der materia interminata als Individuationsprinzip fest [3]. Es handelt sich um Texte des Sentenzenkommentars und der Summa theologica und der Opuscula De principio individuationis, De materia et dimensionibus interminatis und in Boëthium de trinitate. Er nimmt hier eine Selbstkorrektur in der theologischen Summa und in den späteren Opuscula an. Man sieht, daß bei seiner Thomasinterpretation auch die Chronologie der thomistischen Schriften eine Rolle spielt. Die Ausführungen in der Schrift De materia sind nur insoweit anzunehmen als sie mit der Lehre der theologischen Summa übereinstimmen. Er bezeichnet in diesem Zusammenhang die Summa theologiae als quasi liber retractationum. Die Lehrverschiedenheit in dem Opusculum de materia sucht er auch mit der Möglichkeit, daß der Text durch die Nachlässigkeit der Abschreiber (vitio scriptorum) verderbt sei, zu erklären. Unmittelbar darauf spricht er gewissermaßen als Kanon der Thomasexegese den Satz aus: Sed quod dixi de concordia cum Summa vel discordia cum ea, debet esse regula et directorium in talibus. An einer anderen Stelle kommt er wieder auf dieses Opusculum zu sprechen. Das, was in dieser Schrift De natura materiae oder in anderen späteren Schriften steht, braucht uns nicht zu beunruhigen. Denn entweder wird dieses Büchlein dem hl. Thomas mit Unrecht zugeschrieben oder er hat das in demselben Gesagte später

[1] I d. 8 q. 1 a. 1 (I, 313),
[2] II d. 1 q. 3 a. 1 (III, 871).
[3] II d. 3 q. 1 a. 1 (III, 202); II d. 3 q. 1 a. 3 (III, 231-232); II d. 13 q. 1 a. 3 (IV, 38).

retraktiert. Das letztere ist nicht unangemessen, quia multa, quae in scriptis dixerat juvenis, postea correxit in Summa quam ultimo condidit, sicut fecit Augustinus librum retractationum [1]. Dieser Vergleich mit Augustinus ist nur mit Einschränkung richtig, da im Schrifttum des Aquinaten dieser Gesichtspunkt der retractatio viel weniger zur Geltung kommt als in den Werken des hl. Augustinus. Mitunter gibt Capreolus auch Gründe an, aus welchen sich solche Lehrdifferenzen verstehen lassen. An einer Stelle z. B. bemerkt er, daß Thomas im Sentenzenkommentar der via magistrorum tunc currentium gefolgt sei, in der theologischen Summa aber die via opposita tamquam securior et dictis sanctorum concordior eingeschlagen habe [2]. Ein wichtiger Gesichtspunkt für die Lesung solcher Antinomien ist auch die Feststellung, ob Thomas an der betreffenden Stelle ex professo und hauptsächlich (a proposito, principaliter) oder nur gelegentlich oder nebensächlich (incidenter) eine Frage behandle und löse. In solchen Fällen muß auch die theologische Summa hinter anderen Schriften zurücktreten. Ich führe nur ein Beispiel an [3]. Tamen teneo cum sancto Thoma in Quodlibeto, unde sumptae sunt conclusiones. Qualitercumque enim sensit in scriptis vel visus fuerit in Tertia Parte, determinatio Quodlibeti videtur mihi rationabilior, quia ibi solum tractavit istam materiam a proposito et in forma ; in aliis vero locis incidenter solum et cum suppositione et respondendo magis ad hominem quam ad rem. Auch hier spricht Capreolus auf Grund seiner intimsten Vertrautheit mit dem ganzen Schrifttum des Aquinaten einen wichtigen Interpretationsgrundsatz aus. Es ist ihm schließlich auch nicht darum zu tun, um jeden Preis eine Konkordanz herbeizuführen und jede Unausgeglichenheit fernzuhalten. An einer Stelle, wo er ein argumentum des Durandus bespricht, bemerkt er [4] : Illud ultimum dictum sanctus Thomas in praesenti distinctione et responsione dixit forte inanimadvertenter, non recolens de prioribus dictis suis in oppositum. Hoc enim facile contingit in hoc longo opere sicut est Scriptum 4. Sentent., juxta illud Horatii in Poetica : Quandoque dormitat bonus Homerus. Verum opere in longo fas est obrepere somnum. Er versucht dann zwei Lösungen der betreffenden Antinomie und schließt dann mit den Worten : Et multis aliis modis potest ad illud dubium responderi,

[1] II d. 17 q. 1 a. 3 (IV, 123).
[2] II d. 28 q. 1 a. 3 (IV, 315).
[3] IV d. 43 q. 1 a. 3 (VII, 23).
[4] IV d. 22 q. 2 a. 3 (VI, 451-452).

cum reverentia tanti Doctoris; hoc adjecto, quod etiam Augustinus multa, quae juvenis dixerat, retractavit; similiter etiam beatus Thomas in Summa, multa correxit, quae juvenis dixerat in Scriptis Sententiarum. Ideo circa hoc non oportet multum anxiari.

Es hat vor Capreolus und vielleicht auch nach ihm kein Thomist in einem einzigen Werke eine solche Fülle von Texten aus allen Werken des hl. Thomas verarbeitet. Der Princeps Thomistarum will die Lehre des Aquinaten so darstellen, wie er sie aus der vergleichenden Betrachtung der Texte herausgesehen hat. Aus diesem monumentalen Werk tritt uns eine ergreifende Hingebung an die große Persönlichkeit und an die Lehre des hl. Thomas entgegen, ohne daß dies irgendwie pathetisch hervortritt. Ich kann es mir nicht versagen, die schönen Worte, mit denen P. Th. Pègues [1] diese Liebe des Princeps Thomistarum zum Doctor communis et angelicus kennzeichnet, hier anzufügen: Avant tout, ce qui a été pour Capréolus l'âme de sa vie entière, c'est son amour pour le Docteur angélique saint Thomas d'Aquin. Or cet amour — chose rare quand il s'agit d'un amour aussi profond et aussi exclusif — n'est pas un amour fanatique et d'enthousiasme. Il est tout ce qu'on peut imaginer de plus calme, de plus réfléchi, de plus pondéré. Jamais un cri, jamais une exclamation. Et pourtant cet amour a tout envahi, tout absorbé dans l'âme de Capréolus. Doué d'une intelligence très sûre, d'un sens très droit, d'une érudition très vaste, Capréolus aurait pu, semble-t-il, ambitionner la gloire d'écrire un ouvrage tout personnel, ou au moins de se faire un nom parmi les commentateurs du Maître des Sentences. Il renonce à tout. Il s'efface entièrement lui-même. Il ne veut mettre en lumière que saint Thomas. Son unique but, il nous le dit expressément, et il ne veut pas qu'on l'oublie, est d'exposer ou plutôt de défendre cette doctrine par cette doctrine elle-même. Il ne veut rien apporter qui soit de lui; rien qui soit tiré de son propre fonds. Tout ce qu'il dira, c'est à saint Thomas qu'il aura emprunté. Et il citera saint Thomas non pas à peu près, mais textuellement. Il apportera ses propres paroles, telles que saint Thomas les a dites, fidèlement, scrupuleusement, docilement, et sans jamais les violenter pour les modifier au gré de sa pensée. Saint Thomas est son maître, son unique maître. Il n'a étudié, il ne veut écrire, que pour lui, pour le défendre, pour le venger. Wer Thomas so kennt und

[1] *Th. Pègues* O. P., La biographie de Jean Capréolus. Revue Thomiste 7 (1899) 326.

ihn so liebt wie Capreolus, der ist auch ein zuverlässiger Interpret der thomistischen Lehre.

Ein Moment, das unser Vertrauen in die Thomasdeutung des Princeps Thomistarum neben seiner unvergleichlichen Vertrautheit mit allen Schriften des Heiligen noch besonders befestigen kann, ist auch seine innige Berührung mit der ältesten Thomistenschule. Die späteren großen Kommentatoren, auch Kardinal Cajetan, die fast ausschließlich mit Druckausgaben arbeiteten, hatten diese Fühlung mit den ungedruckt gebliebenen Theologen aus den Zeiten bald nach Thomas nicht mehr auf eine so unmittelbare Weise. Es sind vier große Gestalten aus der ältesten Thomistenschule, deren Werke er zur Erklärung und Verteidigung der thomistischen Doktrin benützt: Bernhard von Auvergne, Johannes von Neapel, Herveus Natalis und Petrus de Palude. Er nimmt auch die Anschauungen dieser Theologen nicht unbesehen und kritiklos an, sondern unterzieht sie auch einer Prüfung. Besonders mit Petrus de Palude setzt er sich nicht selten auseinander. Am meisten zieht er die Schriften des Bernhard von Auvergne heran, aus dessen ungedruckten Werken er lange Texte bringt. Bernhard von Auvergne (von Clermont, de Gannato, † nach 1300), über welchen ich früher ausführlicher gehandelt habe [1], zeigt sich in seinen Streitschriften gegen Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo als einen ausgezeichneten Kenner der thomistischen Eigenlehren, die er mit großem Scharfsinn verteidigt. Capreolus stimmt mit der Thomasdeutung dieses Dominikanertheologen in der Regel überein. Oftmals lesen wir die Wendung [2]: Haec Bernardus et bene ac conformiter principiis sancti Thomae. Nur selten ist bemerkt [3]: Haec Bernardus et male, haec Bernardus et male quoad aliqua. Man kann aus dem umfassenden Textmaterial, das Capreolus aus den Schriften des Bernhard von Auvergne beibringt, sich einen Begriff von dem tiefen philosophischen und theologischen Wissen desselben machen. Eine Edition oder doch Untersuchung seiner Streitschriften würde viel neues Licht über die älteste Thomistenschule verbreiten. Am ausführlichsten hat

[1] *M. Grabmann*, Bernhard von Auvergne († nach 1304), ein Interpret und Verteidiger des hl. Thomas aus alter Zeit, Divus Thomas 10 (1932) 23-35. Verbessert und ergänzt wieder abgedruckt in: Mittelalterliches Geistesleben II, 547-558.

[2] II. d. 3 q. 1 a. 3 (III, 252); II d. 3 q. 2 a. 3 (III, 287, 298); II d. 24 q. 1 a. 3 (IV, 218, 225); II d. 12 q. 1 a. 3 (IV, 14): Haec sunt verba et solutiones Bernardi, quae bonae et sufficientes sunt.

[3] II d. 24 q. 1 a. 3 (IV, 218-226).

bisher P. Bayerschmidt in seinem Werke über die Seins- und Formenmetaphysik von Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie die Art und Weise der Thomasverteidigung dieses Scholastikers dargestellt [1]. Johannes de Regina von Neapel († nach 1336) ist die hervorragendste Gestalt der ältesten Thomistenschule in Italien. Seine Quaestiones disputatae und seine 14 Quodlibeta, welche das bedeutendste Quodlibetalienwerk der Thomistenschule darstellen, sind für das Verständnis des thomistischen Systems von allerhöchstem Wert. Capreolus bringt zahlreiche, teilweise auch umfangreichere Texte aus den Quodlibeta des Johannes von Neapel und sieht in denselben einen treuen Widerhall der thomistischen Lehre. Es begegnen uns oft die Wendungen: Haec ille et conformiter sancto Thomae, Haec ille et bene et concorditer sancto Thomae. Nur in der Lehre von der Einheit des Seins in Christus widerspricht nach der Auffassung des Capreolus Johannes von Neapel dem hl. Thomas. Nicht in dem Umfang wie Johannes von Neapel wird Herveus Natalis († 1323), der als der bedeutendste Repräsentant der ältesten Thomistenschule gilt, herangezogen. Von seinen Schriften ist, soweit ich sehen konnte, nur die Schrift De pluralitate formarum, welche von der mit anderen Traktaten dieses Dominikanertheologen 1513 in Venedig gedruckten Abhandlung De unitate formarum verschieden ist, mehrfach genannt und ausgiebiger benützt. Namentlich bei der Erörterung der conclusio quod in homine non est alia forma substantialis praeter animam intellectivam dans esse actu substantiale werden reichlich Texte aus dieser Schrift angeführt [2]. Capreolus verhält sich teils zustimmend teils auch ablehnend gegenüber den Ausführungen des Herveus Natalis. Neben Wendungen wie: Et de hoc pulchre dicit Herveus [3], treten auch Urteile auf wie [4]: Ideo responsio Hervei in hac parte non videtur concordare sancto Thomae. Bei der Behandlung der conclusio: quod veritas principaliter est in intellectu, in rebus autem non est nisi secundum quod comparantur ad intellectum wird mit Berufung auf Aureolus Herveus Natalis mit Durandus in Gegensatz zu Thomas gestellt [5].

[1] *P. Bayerschmidt*, Die Seins- und Formenmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie, Münster 1941, 159-164, 298-313.

[2] II d. 15 q. 1 a. 13 (IV, 89-98).

[3] II d. 18 q. 1 a. 1 (IV, 128).

[4] II d. 15 q. 1 a. 3 (IV, 76).

[5] I d. 19 q. 3 a. unicus (II, 162).

Auch gegenüber der thomistischen conclusio, quod solus Deus potest movere voluntatem ad exercitium sui actus sicut principium exterius werden argumenta Hervei angeführt [1] und mit Zuhilfenahme von Texten des Bernhard von Auvergne widerlegt. In viel größerem Ausmaß als Herveus Natalis wird der namentlich für die Sakramentenlehre sehr bedeutsame Sentenzenkommentar des Petrus de Palude († 1342), von dem die beiden letzten Bücher gedruckt sind, herangezogen. Da dieser Sentenzenkommentar, wie J. Koch nachgewiesen hat [2], hauptsächlich gegen Durandus sich wendet, deshalb konnte er auch dem Princeps Thomistarum für die Widerlegung desselben gute Dienste leisten. Wenn Capreolus auch den Darlegungen des Petrus de Palude, soweit sie die Angriffe des Durandus gegen Thomas zurückweisen, zustimmt, so ist er doch vielfach mit der Auslegung, welche der Patriarch von Jerusalem von der Lehre des hl. Thomas selbst gegeben hat, nicht einverstanden. Worte der Zustimmung wie : Haec omnia dicta Petri sunt consona sancto Thomae et veritati [3], Haec Petrus et bene, et sic dicta solutio Petri bona est wechseln mit Äußerungen der Mißbilligung wie : Ista responsio bona non est, Haec Petrus et male quoad aliqua, in quibus videtur contrariari beato Thomae et veritati, Haec Petrus et male quoad multa, ab [4]. So bekundet Capreolus in der Verwertung der Werke aus der ältesten Thomistenschule ein selbständiges Urteil. Für ihn bildet die Übereinstimmung mit der Lehre des hl. Thomas, so wie sie sich aus den Texten selbst feststellen läßt, den Maßstab in der Verwertung und Bewertung der Werke der ältesten Schüler des hl. Thomas. Auch in der Einschätzung der einzelnen dieser Thomisten hat er ein sicheres Urteil, das durch die neuere historische Forschung bestätigt wird. Ein hohes Maß von Feingefühl und Gespür für die authentische Lehre des Aquinaten spricht aus der ausgiebigen und der Hauptsache nach zustimmenden Benützung der Werke des Bernhard von Auvergne und des Johannes von Neapel. Der Thomismus des Bernhard von Auvergne ist, wenn man von dem schon erwähnten Buche von P. Bayerschmidt und meiner vornehmlich literaturhistorisch eingestellten Abhandlung absieht, noch nicht näher

[1] II d. 25 q. 1 a. 2 (IV, 238-240, 253-254).

[2] *J. Koch*, Durandus de S. Porciano. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts, Münster 1927, 272-279.

[3] IV d. 4 q. 1 a. 3 (VI, 98).

[4] I d. 3 q. 3 a. 2 (I, 218) ; IV d. 13 q. 1 a. 3 (VI, 285) ; IV d. 20 q. 1 a. 3 (VI, 409) ; IV d. 25 q. 1 a. 3 (VI, 483).

untersucht worden. Über Johannes von Neapel schreibt J. Koch, der die Theologie des späten 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts ganz besonders kennt[1]: « Johannes von Neapel steht seiner Bedeutung nach unmittelbar neben Herveus Natalis. Man ist sogar versucht, ihn mit Rücksicht auf die Klarheit seines thomistischen Standpunktes über den Führer der Pariser Dominikanerschule zu stellen ». Wenn einmal das durch die wertvollen handschriftlichen Funde von P. José March S. J.[2] und P. Thomas Käppeli O. P.[3] so gewaltig erweiterte Schrifttum des Johannes von Neapel gerade nach seiner thomistischen Orientierung untersucht werden wird, wird die überragende Stellung dieses italienischen Dominikaners innerhalb der ältesten Thomistenschule und damit auch die Berechtigung, mit der Capreolus denselben so oft und zustimmend für seine Thomaserklärung und Thomasverteidigung zu Rate zieht, in helles Licht treten. Über Petrus de Palude bemerkt J. Koch[4]: « Nur mit Einschränkung kann man ihn als Thomisten bezeichnen ; sein Nachfolger in Paris, Jakob von Lausanne, stellt eine Liste von Lehren auf, in denen P. von Thomas abweicht. Dies findet auch durch die teilweise ablehnende Stellungnahme des Johannes Capreolus seine Bestätigung ».

Die geschichtliche Bedeutung der Defensiones theologiae Divi Thomae des Johannes Capreolus läßt sich auch aus seiner ausgedehnten und gründlichen Auseinandersetzung mit den Thomasgegnern, welche den größten Teil seines Werkes ausfüllt, erkennen. Da die gegnerischen Angriffe sich besonders gegen die Eigenlehren des hl. Thomas, gegen Doktrinen, in denen die Schulgegensätze zutagetreten, richten, so ist die Geschichte der Kritik an Thomas und auch der Verteidigung seiner angegriffenen Lehre durch seine Schule ein überaus wertvolles Hilfsmittel zur geschichtlichen und auch spekulativen Thomasinterpretation. Für die quellenmäßige Kenntnis der theologischen Richtungen und Kontroversen vom späten 13. bis zum beginnenden 14. Jahrhundert ist nirgendwo ein so umfassendes Textmaterial ausgebreitet und verarbeitet als gerade in den Defensiones theologiae Divi Thomae des

[1] *J. Koch*, a. a. O. 285.

[2] *J. M. March* S. J., Cuestiones cuodlibéticas de la Biblioteca Capitular de Tortosa. Estudios Eclesiásticos 5 (1924) 150-163.

[3] *Th. Käppeli* O. P., Note sugli scrittori domenicani di nome Giovanni di Napoli. Archivum Fratrum Praedicatorum 10 (1940) 40-76. Über die Lehrrichtung des Johannes von Neapel handelt *C. Jellouschek* O. S. B., Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnis zwischen Gott und Welt, Wien 1938.

[4] *J. Koch*, Petrus de Palude. Lexikon für Theologie und Kirche VIII, 172.

Princeps Thomistarum. Aus dem 13. Jahrhundert nimmt er ein paarmal Stellung zum Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom Jahre 1277, da Gregor von Rimini auf die articuli damnati hingewiesen hatte. Er beruft sich hier auf die bekannte Äußerung Gottfrieds von Fontaines gegen dieses Dekret, speziell gegen die Einbeziehung thomistischer Sätze in dasselbe, auf den Widerruf dieser Sätze durch den Bischof Stephan de Borreto von Paris (1324) und auf die päpstliche Approbation der thomistischen Lehre. Ich bringe einen dieser Texte[1]: Item dico, quod secundum Godefredum Quodlibeto 8 q. 5[2] isti articuli indigent magna correctione; quia nonnulli sunt falsi, nonnulli sibi ad invicem contradicunt, nonnulli derogant verae doctrinae, potissimum Sancti Thomae, qui secundum eundem Godefredum est sal terrae. Et nota totum articulum, quomodo commendat eius doctrinam. Item dico, quod Henricus fatetur se non intelligere illos articulos. Aegidius vero et multi alii dicunt, quod illi articuli fuerunt facti non convocatis omnibus professoribus Parisiensibus, sed ad requestam quorumdam capitularium. Item dico, quod illi articuli sunt facti quod sententia excommunicationis lata contra tenentes damnata in illis articulis revocata fuit per Dominum Stephanum episcopum Parisiensem, quantum dicti articuli tangunt doctrinam sancti Thomae; et hoc anno Domini 1324. Item dico, quod Ecclesia Romana fecit examinari doctrinam sancti Thomae ante eius canonizationem; et quia repertum fuit, quod illa nihil continebat contra fidem aut bonos mores, fuit solemniter approbata per multos Summos Pontifices puta Joannem XXII, Urbanum V et multos alios. Et ideo de illis articulis non est multum timendum. Johannes Capreolus weiß auch noch um die Streitschrift des Franziskanertheologen Wilhelm de La Mare gegen den hl. Thomas und die dagegen gerichtete Verteidigungsliteratur, wenn er auch nur in einer einzigen Distinktion aus der Engellehre darauf Bezug nimmt. Die an zwei Stellen dieser distinctio angeführten Argumente des « Corruptor veritatis » und die Widerlegungen des « Corrector Corruptorii » sind, wie ich durch Textvergleichung feststellen konnte[3], dem um 1278 entstandenen Correctorium fratris

[1] II d. 2 q. 1 a. 3 (III, 134). Cfr. II d. 4 q. 1 a. 3 (III, 350-351); IV d. 44 q. 2 a. 3 (VII, 69).

[2] Dieser Text steht nicht Quodl. VIII q. 5, sondern Quodlibet XII q. 5. Les Quodlibets onze et douze de Godefroid de Fontaines (texte inédit) par *J. Hoffmans* (Les Philosophes Belges V, fasc. I-II), Louvain 1932, 100-105.

[3] II d. 6 q. 1 a. 2 und 3 (III, 392, 396, 412-414, 422).

Thomae des Wilhelm de La Mare bzw. dem von P. Glorieux edierten und dem Dominikaner Richard Knapwel [1] zugeschriebenen Correctorium Corruptorii « Quare » entnommen. Aus dem 13. Jahrhundert werden noch Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines wegen ihrer Kritik an thomistischen Lehren häufig widerlegt, wozu die Streitschriften des Bernhard von Auvergne ausgiebigst benützt werden. Weiterhin wird sehr häufig die thomistische Lehre gegen den Franziskaner Wilhelm von Ware [2] und besonders gegen Duns Skotus ausführlich in Schutz genommen. Aus der ältesten Skotistenschule werden Hugo de Novocastro († nach 1322) und Johannes de Ripa (auch Johanne de Marchia um 1350) bekämpft [3]. Die weitaus umfangreichste Polemik richtet sich gegen einen anderen Franziskanertheologen Petrus Aureoli († 1322 als Erzbischof von Aix) [4]. Nachdem schon die beiden Dominikanertheologen Bernardus Lombardi und Herveus Natalis sich gegen diesen Scholastiker gewendet hatten, nimmt Johannes Capreolus fast in jeder quaestio ausführlich gegen Aureoli Stellung und weist Schritt auf Schritt seine Angriffe gegen die thomistische Lehre zurück. Der Grund, warum gerade der Doctor facundus am meisten Gegenstand der polemischen Auseinandersetzung für Capreolus gewesen ist, wird wohl darin zu sehen sein, daß in seinem später auch gedruckten Sentenzenkommentar die Angriffe auf die thomistische Lehre besonders scharf hervortreten. Auch ist er wegen seines Konzeptualismus und Empirismus als der Wegebereiter des spätscholastischen Nominalismus, dessen Abwehr ein besonderes Anliegen des Princeps Thomistarum ist, zu betrachten. Von den Augustinertheologen sind nur ganz selten Lehrverschiedenheiten des Aegidius von Rom, der ja der größte unmittelbare Schüler des hl. Thomas gewesen ist, angemerkt. Hingegen richtet sich die Antikritik des Capreolus wieder mit aller Schärfe und im großen Ausmaße gegen den Antithomismus des Dominikanerbischofs

[1] Les premières polémiques thomistes: I. Le correctorium corruptorii « Quare ». Edition ciritique par *P. Glorieux* (Bibliothèque thomiste IX), Le Saulchoir 1927, 72-79.

[2] Über Wilhelm von Ware und die Redaktionen seines Sentenzenkommentars siehe den vorzüglichen Artikel von *J. Lechner*, der auch eine größere Untersuchung hierüber vorbereitet, im Lexikon für Theologie und Kirche XII, 310-311.

[3] *H. Schwamm*, Magistri Johannis de Ripa O. F. M. doctrina de scientia divina, Romae 1930.

[4] *R. Dreiling* O. F. M., Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Petrus Aureoli, Münster 1913. *R. Schmücker* O. F. M., Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli, Werl 1941.

Durandus de S. Porciano († 1334). Die älteste Thomistenschule hat es ja ganz besonders schmerzlich empfunden, daß ein Mitglied des Ordens selbst gegen den venerabilis frater Thomas de Aquino sich erhoben hat. J. Koch hat in seinem hervorragenden Duranduswerke aus der Fülle seiner handschriftlichen Forschungen gezeigt, wie die Dominikanertheologen Herveus Natalis, Petrus de Palude, Jacobus de Lausanna, Johannes von Neapel, Bernardus Lombardi und Durandellus, denen sich die Karmelitertheologen Gerhard von Bologna und Guido Terreni anschlossen, den hl. Thomas gegen die Angriffe des Durandus verteidigt haben. Am höchsten werden von J. Koch die Evidentiae Durandelli contra Durandum eingeschätzt, wobei er in Durandellus ein Pseudonym vielleicht für den italienischen Dominikaner Nicolaus de S. Victore sieht. Koch schreibt [1]: « Durandellus ist der chronologischen Reihenfolge nach der letzte Gegner des Durandus aus dem Dominikanerorden, den wir zu behandeln haben ; der Bedeutung nach gehört er in die erste Reihe. In seinem Werke haben wir die ausführlichste und beste Kritik vor uns, die von einem ausgesprochenen Thomisten an der ersten Redaktion des Kommentars von Durandus geübt worden ist ». Anderswo bemerkt J. Koch, daß Capreolus in seinen Defensiones an Durandellus anknüpft [2]. Das zeugt sicherlich von einem guten Urteil in der Benützung der Hilfsmittel zur Verteidigung des hl. Thomas. Mir scheint bisher noch nicht genügend berichtet worden zu sein, daß Capreolus zur Erklärung und Verteidigung der thomistischen Lehre im weiten Umfang, auch namentlich in philosophischen Fragen, die Werke des hl. Albertus Magnus heranzieht. Mir sind — ohne irgendwie vollständig zu sein — teilweise recht ausführliche Zitate aus den Kommentaren Alberts zur Isagoge des Porphyrios, zur Physik, zu den Meteorologica, zur Metaphysik, zu den pseudoareopagitischen Schriften De caelesti hierarchia und De divinis nominibus aufgefallen. Meist dienen diese Albertustexte zur Erklärung und Bestätigung der thomistischen Lehre. Ein paarmal wird auch auf die Lehrverschiedenheit zwischen diesen beiden Kirchenlehrern hingewiesen. II d. 2 q. 3 a. 3 (III, 174) wird in einer Frage aus der Lehre von der Zeit bemerkt : Sed in hoc discordat a Beato Thoma. In der Universalienlehre (II d. 3 q. 1 a. 3 ; III, 228 sqq.) wird zuerst die Übereinstim-

[1] *J. Koch,* Durandus de S. Porciano, Münster 1927, 340.

[2] *J. Koch,* Philosophisch-theologische Irrtumslisten von 1270-1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren. Mélanges Mandonnet II, 305-329, speziell 321.

mung Alberts mit Thomas hervorgehoben und dann auch auf die Verschiedenheit aufmerksam gemacht: Verumtamen aliqua (sc. Albertus) dicit, quae non consonant dictis sancti Thomae, utputa, quod naturae universales habeant aliquod esse reale extra omnem intellectum et individuum, vel ante omne individuum. Auch zwei Karmelitentheologen, Gerhard von Bologna († 1317), der Verfasser einer unvollendeten theologischen Summa und von Quaestiones ordinariae, und der Bischof Guido Terreni († 1342) werden von Capreolus angeführt. Wir sind durch die Forschungen von B. M. Xiberta O. Carm.[1] über Schrifttum und Lehrrichtung dieser beiden Theologen, die nur in einzelnen Fragen, wie z. B. Gerhard von Bologna in der Frage vom Unterschied von Wesenheit und Dasein von Thomas abwichen, aufs Beste unterrichtet. Über das Verhältnis des Guido Terreni zu Thomas schreibt Xiberta: Guiu Terrena fou un gran coneixedor i admirador del Doctor angèlic, be que no pugui pas anomenar-se un tomista, en el sentit del mot estricte[2]. Auffallend ist, daß Capreolus einen anderen hervorragenden Karmelitentheologen, Johannes Baconthorp († vor 1352), bei dem doch die Gegensätze zu Thomas viel schärfer als bei den beiden genannten Autoren zutagetreten, nicht nennt und wohl auch nicht kennt. Matthias Aquarius hat diesen Mangel empfunden und deshalb seiner Capreolusausgabe einen elenchus der Lehrgegensätze zwischen Thomas und Johannes Baconthorp beigegeben. Auch das theologische Hauptwerk des Theologen und Mathematikers Thomas Bradwardine, Erzbischofs von Canterbury († 1349), De causa Dei contra Pelagium ist bei Capreolus erwähnt. Der Hibernicus, den Capreolus zitiert und aus dem Sentenzenkommentar des Adam Woodham kennt, ist nicht Thomas Hibernicus, der Verfasser des Manipulus florum, sondern Richard Fitzralph, Erzbischof von Armagh (1360). Adam Woodham führt ihn unter dem Namen Hibernicus ein[3]. Zuletzt sei noch eine große Gruppe von Thomasgegnern genannt, gegen welche Capreolus seine Defensiones geschrieben hat, die Nominalisten oder Terministen. An erster Stelle wendet er sich gegen Wilhelm von Ockham, der ja seine Angriffe nicht bloß gegen Thomas, sondern ebenso gegen Duns Skotus, überhaupt gegen die via antiqua richtet. In einer Auseinandersetzung mit

[1] *B. M. Xiberta* O. Carm., De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum, Louvain 1931, 74-110 (über Gerhard von Bologna), Guiu Terrena Carmelita de Perpinyâ, Barcelona 1932.

[2] *Xiberta*, l. c. 89.

[3] *K. Michalski*, Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle, Leopoli 1937, 262-267.

Gregor von Rimini bemerkt er von diesem [1] : Sed hoc habet ex testamento patris terministarum scilicet Occam, und an einer anderen Stelle: Et multa alia concludit absurda sicut pater suus Occam, Adam et ceteri terministae. Über Ockham ist noch bemerkt : cuius dogmata per Ecclesiam sunt multipliciter reprehensa. Viel häufiger als Ockham wird von Capreolus der Franziskanertheologe und Ockhamschüler Adam Woodham († 1358) mit reichen Texten aus seinem Sentenzenkommentar, der später in der Überarbeitung des Heinrich von Oyta gedruckt worden ist, angeführt und widerlegt [2]. Desgleichen polemisiert er gegen einen anderen englischen Franziskanertheologen, Walter Chatton, der sich an Ockham und Aureoli anschließt [3]. Ein paarmal begegnet uns auch der nominalistisch beeinflußte englische Dominikaner Robert Holkot, und zwar wird nicht sein gleichfalls später gedruckter Sentenzenkommentar, sondern seine Postilla super Librum Sapientiae kritisiert. Am meisten aber unter allen Nominalisten ist der Augustinertheologe Gregor von Rimini († 1359) Gegenstand der eingehendsten Widerlegung seitens des Capreolus gewesen. Er ist nach Aureoli und mit Durandus der am meisten von ihm bekämpfte Scholastiker. Übrigens hat, wie es sich bei näherem Zusehen zeigt, Capreolus sich gegenüber Gregor von Rimini nicht ausschließlich ablehnend und abwehrend verhalten ; er hat, wie Fr. Stegmüller darlegt, sich auch von diesem Augustinertheologen in Fragen der Gnadenlehre beeinflussen lassen : « Gregor von Rimini, der Wortführer des Augustinismus des Spätmittelalters, scheint einen sehr starken Einfluß auf Johannes Capreolus, den « Fürsten der Thomisten », ausgeübt zu haben. Unter seinem Einfluß scheint Capreolus im hl. Thomas vor allem die augustinischen Elemente gesehen zu haben. Von Gregor von Rimini übernimmt Capreolus die Lehre von der Notwendigkeit des auxilium speciale zum moralisch guten Handeln. Dies in die Summa hineinzuinterpretieren war um so leichter, als Gregor selbst schon Thomas für sich in Anspruch genommen hatte. Im Sentenzenkommentar sei Thomas noch pelagianisierend gewesen, aber darum sei dem Thomas der Summa zu folgen. Mit Gregor nimmt er dieses auxilium speciale bereits für

[1] II d. 2 q. 2 a. 3 (III, 190) ; II d. 1 q. 2 a. 3 (III, 55). *C. Giacon*, Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica (Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore), Milano 1941.

[2] *K. Michalski*, l. c. 241-247.

[3] *E. Longpré* O. F. M., Gualtiero di Catton, un maestro francese di 'Oxford. Studi franciscani 9 (1912) 100-134.

die vollkommene praktische moralische Erkenntnis als notwendig an. Dennoch rezipiert Capreolus den Gregorianismus nicht blind. Auch wo er sich von Gregorius beeinflussen läßt, steht ihm Thomas über Gregor»[1]. Dazu kommen noch Gegner die er mit alii, quidam moderni usw. anführt. Auffallend ist, daß er Johannes von Mirecourt, Nicolaus von Autrecourt, deren irrige Anschauungen verurteilt worden sind, nicht zu kennen scheint. Desgleichen finden wir unter den von ihm bekämpften Nominalisten die Vertreter der Artistenfakultät wie Albert von Sachsen und Johannes Buridanus, dessen Aristoteleskommentare ungemein verbreitet waren, Marsilius von Inghen u. a., nicht erwähnt. Er hat sich hauptsächlich auf die theologischen Gegner, die in theologischen Summen, Sentenzenkommentaren Quaestiones disputatae und in Quodlibeta antithomistische Theorien vertraten, beschränkt. Aber trotzdem ist, wenn wir die damaligen Arbeitsbedingungen ins Auge fassen, das von ihm verarbeitete Textmaterial ein ungeheures und sind seine Defensiones auch angesichts der Wissensfülle und Wissenstiefe, mit welchen er auf dem festen Boden seiner überragenden Thomaskenntnis die gegnerischen Theorien bis in die letzten Verzweigungen verfolgt, eine wissenschaftliche Geistesarbeit, eine Höhenleistung spekulativer und kritischer Denkenergie, die uns mit Staunen erfüllt. Ein Theologe, der zum Schutze des thomistischen Lehrgebäudes eine so schwierige und entsagungsvolle Arbeit auf sich genommen hat, muß von einer ganz außerordentlichen Liebe zum hl. Thomas erfüllt gewesen sein, auch wenn er dies nicht in Worten der Begeisterung zum Ausdruck bringt. Auch für unsere ideengeschichtliche Erforschung der theologischen Strömungen und Kontroversen von Thomas von Aquin bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts sind die Defensiones des Princeps Thomistarum noch ein sehr wertvolles Hilfsmittel, da durch sie uns ein ganz gewaltiges Textmaterial auch aus Autoren, deren Werke ungedruckt geblieben sind oder doch in nur schwer zugänglichen Drucken zugänglich sind, erschlossen wird.

Als eine große geschichtliche Leistung des Johannes Capreolus ist besonders seine kritische Auseinandersetzung mit dem Nominalismus zu bewerten. Er hat das philosophisch-theologische Gedankengebäude des hl. Thomas durch den Kritizismus, Subjektivismus und Skepti-

[1] *Fr. Stegmüller*, Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizensertheologie. In: *M. Grabmann - J. Mausbach*, Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus, Köln 1930, 395-409, speziell 402-403.

zismus des Nominalismus hindurch gerettet und namentlich die Erkenntnislehre und Metaphysik des Engels der Schule in ihrer vollen Reinheit bewahrt. Es wäre freilich verfehlt, wenn man in der Philosophie des 14. Jahrhunderts, der Hauptblütezeit des Nominalismus oder Terminismus, nur Schattenseiten sehen wollte. Wie die Forschungen von Anneliese Maier [1] zeigen, haben besonders Johannes Buridanus und Nikolaus von Oresme, der als Naturwissenschaftler, Nationalökonom und auch als Übersetzer aristotelischer Schriften ins Französische ganz Großes geleistet hat, auf naturphilosophischem Boden sich als hervorragende, fortschrittliche Forscher betätigt. Aber auf theologischem Gebiete hat der Nominalismus, der wie Kardinal Ehrle bemerkt [2], « den eigentlichen Charakter der christlichen Theologie als Überlieferungswissenschaft verkennt » und das biblisch-patristische Element der theologischen Arbeitsmethode fast ganz ausschaltet, große Zerstörungen angerichtet. Man braucht bloß das Buch von E. Borchert [3] über den Einfluß des Nominalismus auf die Christologie an der Hand der Schrift De communicatione idiomatum des Nicolaus Oresme durchzusehen, um sich einen Begriff von diesen abgeschmackten Subtilitäten der nominalistischen Theologie bilden zu können. Kardinal Ehrle schreibt [4]: « Ohne Zweifel überdauerte eine durch den hl. Thomas und seine Schule getragene Richtung durch Capreolus, durch den von der Neuerung nur äußerlich beeinflußten Thomas Claxton, Dionysius Rickel, den Kartäuser, Diego Deza, Petrus Nigri, Konrad Köllin die ganze traurige Periode und hatte auch damals noch die Skotistenschule im Franziskanerorden eine gewisse Vertretung ». Das Verdienst des Capreolus ist viel höher zu bewerten als das der anderen genannten Scholastiker, da er früher als diese und in einer ungleich ausgedehnteren und tiefergreifenderen spekulativen Polemik die Philosophie und Theologie des hl. Thomas gegen den Nominalismus verteidigt hat. Speziell für die Geschichte der Universalienlehre von Thomas von Aquin bis ins 15. Jahrhundert hinein sind die Defensiones theologiae

[1] *Anneliese Maier*, An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts, Essen 1943.

[2] Kardinal *Franz Ehrle*, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisanerpapstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jahrh. und zur Geschichte des Wegestreites, Münster 1925, 111.

[3] *E. Borchert*, Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat de communicatione idiomatum des Nicolaus Oresme. Untersuchungen und Textausgabe, Münster 1940.

[4] A. a. O.

D. Thomae des Princeps Thomistarum von grundlegender Bedeutung. Auf dem Hintergrunde der Geschichte der nachthomistischen Scholastik zeichnen sich die Defensiones des Capreolus als ein Werk großer wissenschaftlicher Initiative ab. Es ist wohl, wie mit Recht H. Wilms O. P. bemerkt[1], die historische Bedeutung dieser Thomasapologie etwas unterschätzt, wenn der um die Geschichte der Dominikanerschule von Salamanca hochverdiente spanische Dominikaner P. V. Carro das Hauptverdienst des Capreolus darin sieht, daß derselbe seinen Kommentar zu den Sentenzen mit gutausgewählten systematisierten Thomastexten ausgefüllt und die gegen die thomistische Lehre erhobenen Einwände gelöst hat[2]. Gerade auch in der Auswahl der gegnerischen Objektionen und in der Gründlichkeit, mit der dieselben auf Grund einer staunenswerten Thomaskenntnis, einer kongenialen Einfühlung in die Gedankenwelt des Aquinaten und einer scharfsinnigen Thomasinterpretation und mit einer umfassenden Kenntnis der ältesten Thomistenschule widerlegt werden, zeigt sich ein ganz hohes Maß wissenschaftlicher, selbständiger Arbeit. Die geschichtliche Bedeutung des Princeps Thomistarum wird sich uns noch mehr enthüllen, wenn wir die Wirkung, das Weiterleben seines monumentalen thomistischen Lebenswerkes ins Auge fassen.

(Schluß folgt.)

[1] *H. Wilms* O. P., Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin, Köln 1941, 154 Anm. 25.

[2] *V. Carro* O. P., Cayetano y la Tradición Teológica Medioeval en los problemas de la Gracia. La Ciencia Tomista 54 (1936 I) 289-311; 55 (1936 II) 5-32, 260-285, speziell 54 (1936 I) 293-294: « Capreolo ve olvidado al más grande artífice de la teología, Sto. Tomás de Aquino, en mala hora preterido en las Universidades por Lombardo, y teye, en torno del Maestro de las Sentencias, su comentario con textos de Santo Tomás. En esto ciframos el principal mérito de Capreolo, y en sus respuestas a las objeciones. Al resumir los textos de las distintas obras de Sto. Tomás, y en especial de la *Summa*, en torno a una cuestión dada, y siguiendo el orden de las Sentencias de Lombardo, contribuyó poderosamente a divulgarlo. Su obra personal se reduce, con frecuencia a estas dos cosas, y a sintetizar, en conclusiones claras, la doctrina del doctor Angélico ».

Literarische Besprechungen.

Fundamentaltheologie.

E. Brunner: Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. — Zürich, Zwingli-Verlag. 1941. xii-429 SS.

Wie wenige Neuerscheinungen des rührigen Zwingli-Verlages aus den letzten Jahren, weckt das vorliegende Werk von Prof. Emil Brunner Beachtung auch auf katholischer Seite. Behandelt es doch ein Thema, das nicht nur « das Grundproblem aller Theologie », sondern auch die Frage nach der « Grundlage der abendländischen Kultur » enthält (vii), und das mit einem religiösen Ernst abgefaßt ist, dem wir unsere Anerkennung und Hochachtung nicht versagen können. Wir Katholiken können auch den wissenschaftlichen Ausführungen des Verf. auf weite Strecken freudige Gefolgschaft leisten und sind ihm aufrichtig dankbar für manche wertvolle Bemerkungen. Das Buch wendet sich übrigens nicht bloß an Theologen von Fach, sondern an « all die denkenden Menschen, die über das Verhältnis von Christentum und Kultur zur Klarheit kommen möchten » (viii). « Haben doch die ungeheuren Erschütterungen der letzten Jahrzehnte, der Einblick in das Wesen einer radikal nihilistischen Geistesverfassung viele heute wieder geneigter gemacht, einem klaren Offenbarungszeugnis Gehör zu schenken, das mit den legitimen Forderungen von seiten der Vernunft und Kultur zu rechnen in der Lage und willig ist. Ist doch der Relativismus in der Wahrheitsfrage nicht immer nur Zweifelsucht, sondern sehr oft und gerade heute auch ... heimliche Sehnsucht nach einer Wahrheit von Jenseits » (7).

Die Hauptaufgabe, die der Verf. sich stellt, ist, wie übrigens bereits der Untertitel des Buches andeutet : « eine christlich-theologische Lehre von der Offenbarung als Lehre von der gläubigen Erkenntnis. Wir können sie auch formale Theologie heißen, insofern sie es nicht mit den Inhalten des Glaubens als solchen, sondern mit dem Grund und der Norm aller Glaubenserkenntnis und mit dem Glauben selbst nur als der besonderen Art und Weise des Erkennens zu tun hat. Es geht hier um die Lehre vom gläubigen Erkennen, nicht vom gläubig Erkannten » (12). Und es geht um die Rückkehr zum biblischen Offenbarungs- und Glaubensverständnis, die das eigentliche Anliegen der Reformation ausmachte. « Darum und um nichts anderes ging es damals, daß der Glaube die *personhafte Begegnung* mit dem uns in Jesus Christus personhaft begegnenden Gott ist. *Glaube ist wieder als Vertrauensgehorsam verstanden ;* damit aber auch *Offenbarung als Gottes Handeln in Jesus Christus* » (10). Mit anderen Worten : der Glaubensbegriff der Reformatoren bestimmt deren Auffassung von der

Offenbarung und damit auch die ganze Stellungnahme Brunners in seinem Buche. « Damit ist aber die Aufgabe einer christlichen Lehre von der Offenbarung noch nicht erfüllt ». Sie verfolgt außerdem einen wesentlich apologetischen Zweck. Sie will mithelfen, das echt biblische Verständnis der Offenbarung « von traditionsgeheiligten Übermalungen zu befreien » ; sie will « den Weg zum Verständnis des Glaubens freilegen ; sie macht den Versuch, die Mißverständnisse zu beseitigen, die vielen unserer Zeitgenossen den Weg zum christlichen Glauben versperren », Mißverständnisse und Vorurteile, « an denen die lehrende Kirche einen nicht geringen Anteil hat ». Und zwar gilt es, nicht bloß gegen die verschiedenen irrigen Auffassungen von seiten der protestantischen Orthodoxie, des Rationalismus und Mystizismus Stellung zu nehmen, die « mitbeigetragen haben zum beinahe völligen Schwund des Transzendenz- und Offenbarungsbewußtseins und zur Herausbildung der radikalen Diesseitigkeit und des radikalen Immanenzbewußtseins », sondern vor allem gegen die « mittelalterlich-katholische Theologie » mit der « charakteristischen Gegenüberstellung von Vernunftwahrheiten und Offenbarungswahrheiten, von natürlicher Theologie und übernatürlicher Theologie. Der falsche Intellektualismus im Offenbarungs- und Glaubensbegriff zieht mit Notwendigkeit einen falschen Supernaturalismus nach sich, der das Vernunftwissen und das Glaubenswissen uaf denselben Nenner 'Wissen' stellt, wobei nicht die grundverschiedene Art, sondern nur der verschiedene Ursprung und Grad des Wissens zur Geltung kommt » (10).

Wir möchten im folgenden aus dem vielen, was der Widerlegung und Richtigstellung bedürfte, nur einige wenige Punkte herausgreifen, wo dem Verf. ganz offenkundige Mißverständnisse und Mißdeutungen der katholischen Lehre unterlaufen sind und ihn dabei hinweisen auf die besten und zuverlässigsten Theologen, die er leider nicht zu kennen scheint, namentlich auf den hl. Thomas von Aquin.

Gleich im Vorwort glaubt Verf. den Titel seines Buches rechtfertigen zu müssen. « Es ist kein Zufall, sagt er, daß es eine Menge Bücher gibt, die den Titel 'Vernunft und Offenbarung' tragen, aber keines mit dem Titel 'Offenbarung und Vernunft'. Jene gewohnte Zusammenordnung entstammt der mittelalterlich-katholischen Lehrtradition ; sie entspricht aber auch sachlich einem durch sie bestimmten Denken . . . Wir fragen nicht von der Vernunft her zur Offenbarung hin, sondern wir fragen, als glaubende Kirche, *von der Offenbarung zur Vernunft hin* » (VII). Wir gestatten uns, demgegenüber auf das klassische katholische Werk über die Offenbarung aufmerksam zu machen : *R. Garrigou-Lagrange* O. P., De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita (Romae-Parisiis 1918 ; 1925 [3]). So sehr darin der Autor im Sinne der katholischen Kirche die Rechte der Vernunft gewahrt wissen will, was bei Brunner offensichtlich nicht der Fall ist, und darum die Apologetik als « defensio rationalis divinae revelationis » definiert, ebenso entschieden besteht er darauf, daß diese vernünftige Beweisführung unter der Leitung der Offenbarung und des Glaubens sich vollziehen muß, und darum charakterisiert er die Apologetik als theologische Disziplin, als « munus defensivum S. Theologiae ». Im gleichen Sinn und Geist ist in aller-

neuester Zeit das ganz vorzügliche Werk von *G. Niebecker* verfaßt: « Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie » (Freiburg i. Br. 1940).

Mit dem Hinweis auf diese beiden Werke haben wir eigentlich auch schon einen anderen Vorwurf Brunners widerlegt, wenn er sagt : « Die Frage nach dem Wesen der Offenbarung ist innerhalb der Kirche und ihrer Theologie erst sehr spät erwacht. Vergeblich suchen wir in älteren theologischen Werken eine umfassende Besinnung über das Wesen der dem christlichen Glauben zugrunde liegenden Offenbarung. Das einzige, was in der altkirchlichen, mittelalterlichen, reformatorischen und nachreformatorischen Theologie an solcher Arbeit vorliegt, sind die Untersuchungen über das Verhältnis zwischen 'natürlicher', und 'geoffenbarter Theologie', die in der Regel die Systeme der Dogmatik einleiten, in denen aber so gut wie ausnahmslos unter Offenbarung nur die Inspiration der Heiligen Schrift verstanden wird . . . Die theologische Reflexion hat sich, nachdem sie sich einmal in den ersten Jahrhunderten in dieser fatalen Gleichsetzung von Offenbarung und Schriftinspiration verfangen hatte, nicht mehr von ihr loszumachen vermocht. Die Folge war, daß sich die Besinnung über die Offenbarung in einer mehr oder weniger verbalistischen Theorie über die göttliche Autorität der Bibel erschöpfte, wobei es grundsätzlich wenig ausmachte, wie viel oder wie wenig man auch eine allgemeine oder natürliche Offenbarung zur Geltung brachte. *Die Offenbarungslehre der Kirche war und blieb identisch mit ihrer Schriftlehre* (7 f.).

Hätte sich der Verfasser bemüht, den Fürsten der katholischen Theologie, den hl. Thomas, auf den alle neueren Abhandlungen über die Offenbarung zurückgehen, näher kennen zu lernen, so hätte er diesen schweren Vorwurf nicht so hemmungslos aussprechen können. Da wäre er in der Summa theologica II-II qq. 171-174 und ebenso in den Quaestiones disputatae de veritate q. 12 auf die geradezu klassischen Traktate De prophetia gestoßen. Dabei hätte er sich auch überzeugen können, daß die katholische Theologie je und je gründlich unterschieden hat zwischen Offenbarung und Schriftinspiration, zwischen Inspiration in Verbindung mit Offenbarung und Inspiration ohne neue Offenbarung ; er hätte gesehen, wie der instinctus divinus dem Propheten nicht bloß neue Erkenntnis vermittelt, sondern ihn weiter antreibt zum Reden und Handeln, speziell auch zur irrtumslosen Niederschrift des übernatürlich Geschauten. Er hätte auch erfahren, daß nach katholischer Auffassung die göttliche Schriftinspiration formell nicht « aus dem Sein in Christus » (127) durch den Glauben und die Liebe fließt, sondern aus einem charismatischen Antrieb. Er hätte sich ferner durch jede Monographie über Schriftinspiration belehren lassen können, daß die von den bewährtesten katholischen Theologen im Sinne des hl. Thomas und seiner Unterscheidung zwischen causa principalis und instrumentalis vertretene Verbalinspiration in keiner Weise gleichgestellt werden kann mit der Verbalinspiration, wie sie vielfach von protestantischer Seite vorgetragen wurde. Doch bei all dem wollen wir nicht in Abrede stellen, daß die Kirche sich vor allem, aber nicht allein, auf das göttlich inspirierte und darum mit göttlicher Autorität ausgestat-

tete Dokument der Heiligen Schrift als fons revelationis stützte und den Offenbarungsvorgang selber öfter etwas in den Hintergrund treten ließ.

Doch hören wir E. Brunner weiter : « Hinter dieser Tatsache (Verwechslung von Offenbarung und Schriftinspiration), die zunächst nur eine gewisse Befangenheit zum Ausdruck bringt, steckt aber ein vergängnisvolles Mißverständnis der Offenbarung und des Offenbarungsglaubens, das wie ein schwerer Schatten über der ganzen Geschichte der christlichen Kirche liegt. Dieses Mißverständnis der Offenbarung und des Glaubens darf wohl als die folgenschwerste Fehlentwicklung des Christentums bezeichnet werden. In der Zeit der Apostel ebenso wie in der Zeit der alttestamentlichen Propheten verstand man unter Gottesoffenbarung immer das göttliche Handeln zum Heil der Welt, die ganze Heilsgeschichte, die 'Taten Gottes', die Gottes Wesen und Willen offenbaren, vor allem den, in dem alle vorangehende Offenbarung ihren eigentlichen Sinn bekommt und der darum ihre Erfüllung ist, Jesus Christus. Er selbst ist die Offenbarung. *Die Offenbarung ist kein Buch und keine Lehre, sondern Offenbarung ist Gott selbst in seiner geschichtlichen Selbstbezeugung.* Offenbarung ist Geschehnis, lebendige Geschichte Gottes mit der Menschheit . . . Als aber die Kirche im zweiten Jahrhundert den Kampf mit der gnostischen Irrlehre auszufechten hatte, einen Kampf, in dem es auf Tod und Leben der Kirche ging, und als in diesem Kampf begreiflicherweise die Frage nach dem Kriterium der echten und gefälschten Botschaft der Kirche brennend wurde, da tat die Kirche das, was sie auch späterhin getan hat und was immer ihr Verderben war : sie suchte Sicherheiten. Sie schuf sich ein verfügbares, gesetzlich zu handhabendes Instrument der Unterscheidung, und dieses Werkzeug war der Begriff der göttlich inspirierten und darum unfehlbaren Lehre. Die göttlich geoffenbarte Lehre — das ist die Offenbarung » . . . « Der fundamentale Irrtum, der Offenbarung und geoffenbarte Lehre gleichsetzt, beginnt mit den Apologeten, hat aber seine Vorgeschichte schon in den Pastoralbriefen und bei den apostolischen Vätern » (8 f.).

So kommt denn Brunner zur Unterscheidung der « *zwei Wahrheitsbegriffe* », die wie ein roter Faden sich durch das ganze Buch hindurchzieht und namentlich im 24. Kapitel (357-369) eingehend behandelt wird und zu deren nähern Erläuterung er immer wieder auf sein Werk « Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis » (Berlin 1938) zurückverweist : eine Unterscheidung, die deutlich von der sog. Existenzialphilosophie her beeinflußt ist, vielmehr von Kierkegaard und, wenn auch unausgesprochen, von F. Ebner. Der Vernunftwahrheit steht die Offenbarungswahrheit gegenüber. Erstere wird gekennzeichnet als Wahrheit die « ist », die mit Geschehen nichts zu tun hat, als « Es-Wahrheit », als « Wahrheit-von-mir-aus », als allgemein anerkannt, allgemein geltend, unwiderstehlich, unpersönlich, die die Übereinstimmung eines Gedachten mit einem Seienden bedeutet usw. Die Offenbarungswahrheit hingegen ist Wahrheit, die « geschieht », « Du-Wahrheit », Wahrheit als « Tat », « gegebene » Wahrheit, « Mitteilungswahrheit », « Personbegegnung », Wahrheit, die nicht in einem Akt der objektiven

Erkenntnis, sondern « nur in einem Akt der personalen Hingabe und Entscheidung angeeignet wird » usw. Allerdings macht Brunner hiezu eine Bemerkung, die, scheinbar wenigstens, das Gesagte wieder in Frage stellt oder aufhebt : « Dieses personhafte Geschehen ist unablösbar verknüpft mit begrifflich-denkbarem Inhalt, mit Wahrheit im allgemeinen Sinn des Wortes, Wahrheit als Lehre, Erkenntnis als Innewerden eines Sachverhaltes. Gott sagt und gibt uns sich selbst nicht anders als so, daß er uns etwas, nämlich die Wahrheit von sich selbst sagt ; und wir können nicht anders ihm uns vertrauensvoll gehorsam hingeben als so, daß wir ihm das glauben, was es uns sagt » (Wahrheit als Begegnung 84 f.).

Die Antwort auf die von Brunner gegen die Kirche erhobene Anklage und speziell auf seine Unterscheidung der beiden Wahrheitsbegriffe dürfte, zumal nach dem eben von ihm gemachten « Zugeständnisse », der katholischen Theologie nicht schwerfallen ; sie gibt uns zugleich Gelegenheit, unseren eigenen Offenbarungsbegriff näher zu entwickeln. Wir sind dem Verfasser dankbar, daß er den geschichtlichen Charakter, das Tatmoment der Offenbarung, sowohl des Alten wie des Neuen Testamentes, so nachdrücklich betont ; es ist das, namentlich auf protestantischer Seite, nicht immer der Fall gewesen. Aber wir bestehen darauf, daß die Mitteilung von einem begrifflich-denkbaren Inhalt nicht nur « Instrument », « Fassung », « Zeichen » (a. a. O. 84) oder Symbol der göttlichen Tat ist, sondern deren eigentliches Wesen und unmittelbarer Zweck. Gott, die eine, einfache und ungeteilte Wahrheit, teilt sich selbst durch ihr Handeln, ihre Tat, mit : vorerst von Ewigkeit her durch notwendige, innergöttliche Lebenstätigkeit an die wesensgleiche zweite göttliche Person, das Wort (revelatio perfecta) und dann in der Zeit durch freies Handeln nach außen an den von ihm wesensverschiedenen, endlichen Geist. Auf die Erleuchtung des geschaffenen Geistes durch die göttliche Wahrheit, auf die Teilnahme an der göttlichen Wahrheit und damit am göttlichen Leben zielt alles Tun Gottes nach außen letzthin ab (revelatio imperfecta). Dieses in sich eine, ungeteilte göttliche Handeln ist entweder Schöpfung (creatio activa) oder Sprechen Gottes (locutio Dei), je nachdem ihre unmittelbare Wirkung entweder das Dasein der geschaffenen Dinge oder die wunderbare Erleuchtung des geschaffenen Geistes ist. Im ersteren Falle haben wir die revelatio naturalis, im zweiten die revelatio supernaturalis. Aus den geschaffenen Dingen, die durch die fortgesetzte Schöpfertat Gottes im Dasein erhalten werden, schöpft der menschliche Geist die sog. Vernunftwahrheit, erhebt er sich stufenweise bis zur Erkenntnis Gottes selber, insofern seine göttlichen Vollkommenheiten in ihnen abgebildet sind. So können wir, unter gewissen Vorbehalten, bzw. Verwahrung gegen versteckte idealistische Tendenzen, Brunner zustimmen, wenn er sagt : « Unerbittlich spannt die Vernunft den Ring der Immanenz um mich herum, wenn auch zu dieser Immanenz die Idee des Transzendenten gehört. Alle von mir aus gedachte Transzendenz ist nur Transzendenz-innerhalb-der-Immanenz ; alles, was ich innerhalb dieser meiner Immanenzwelt mit Du bezeichne, ist nur Du-innerhalb der Ichwelt. Diese Immanenzwelt ist, trotz all dem Mannigfaltigen, das sich in ihr ereignet, im Grunde ein

ruhendes System. Es findet keine wahrhafte Mitteilung statt. Gott teilt sich nicht mit », — d. h. nicht nach seinem innergöttlichen Leben — « weil es bei meinem Denken über Gott sein Bewenden hat ». — Dem gegenüber ist die revelatio supernaturalis ein wunderbares Eingreifen Gottes in den natürlichen Lauf der geschaffenen Dinge, speziell in den natürlichen Denkprozeß des menschlichen Geistes. Brunner hat diesen Wundercharakter der Offenbarung sehr gut dargestellt im 19. Kapitel (290-304). Diese übernatürliche Offenbarung ist nach der Lehre der katholischen Kirche und ihrer Theologie, und zwar gestützt vor allem auf Hebr. 1, 1 : « Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis : novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio », ein Reden Gottes im Sinne einer Belehrung : locutio Dei ad homines per modum magisterii. Der hl. Thomas unterscheidet in der prophetischen Erkenntnis ein doppeltes Moment : die Darbietung (repraesentatio) der Gegenstände und Inhalte der Offenbarung und das Urteil (iudicium) über die von Gott vorgelegte Offenbarung. Dieses vom Propheten im prophetischen Lichte vollzogene Urteil, das sich in seinem Handeln und Reden kundgibt, ist die eigentliche Erfüllung und Vollendung des Offenbarungsvorganges, auch unabhängig von der gläubigen Annahme der Offenbarungstatsache und des Offenbarungsinhaltes, sei es durch den Propheten selbst, sei es durch seine Mitmenschen. Im Neuen Bunde ist die übernatürliche Offenbarung vor allem die Erscheinung des Wortes Gottes in Menschengestalt, all sein Handeln und Lehren, insofern es als historische Tatsache auch natürlicher Weise erkannt werden kann. Auf ihn weist alle vorausgehende Offenbarung hin, und alle nachfolgende, den Aposteln zuteil gewordene, zurück. Aber all dieses historische Geschehen vollzieht sich nicht um seiner selbst willen, sondern nur im Dienste der Wahrheitserkenntnis. Speziell die Personaloffenbarung des Logos ist die Grundlage für seine Lehroffenbarung. Der biblische Befund spricht, unvoreingenommen betrachtet, klar dafür, daß die übernatürliche Offenbarung eine Mitteilung von Lehren und Wahrheiten ist. Als geschichtlich-immanente Tatsache unterliegt sie dem natürlichen historischen Erkennen und Wissen ; als übernatürliche Tat des transzendenten Gottes ist sie nur im Glauben zugänglich ; sie wird uns zutiefst dadurch zu teil, daß wir in eine personale Beziehung zum inkarnierten Logos treten und in ihm und durch ihn zur Veritas prima in dicendo, auf die alles in letzter Linie hinzielt, wie es von ihr ausgegangen ist. Aber so sehr die katholische Theologie anerkennt, daß alle übernatürliche Offenbarung nach den Absichten Gottes auf das Zustandekommen des Glaubens und damit auch die eigentliche Personbegegnung hingeordnet ist, ebenso entschieden betont sie den Unterschied zwischen Offenbarung und Glauben, und sie kann die kategorischen Äußerungen Brunners, und damit auf der dialektischen Theologie überhaupt, nur mit größter Zurückhaltung aufnehmen : « Der Akt der geschichtlichen Gottesoffenbarung ist erst dort vollendet, wo er im Apostel . . . zur Glaubenserkenntnis, zum Glaubensbekenntnis . . . wird. Erst indem das, was Jesus Christus ist, einem Apostel aufleuchtet, hat die göttliche Offenbarung ihr Ziel erreicht, ist ihr Stromkreis geschlossen. Wäre kein Apostel dagewesen, in dem diese Erkenntnis aufleuchtete, so wäre die Geschichte

Jesu der Menschheit nicht zur Offenbarung, zum Worte Gottes geworden » (121). — Nach katholischer Auffassung unterrichtet uns Gott durch sein Reden nicht bloß über sein innergöttliches Leben (revelatio supernaturalis quoad substantiam), sondern teilt uns auch Wahrheiten mit, die wir an sich natürlicher Weise erkennen können (revelatio supernaturalis quoad modum).

In dem dargelegten Sinne redet der hl. Thomas von einer « doppelten Wahrheit » oder von « zwei Wahrheitsbegriffen » : « Apparet sapientis intentionem circa *duplicem veritatem* debere versari : ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest ; alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem divinorum non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostrae quae ad divina cognoscenda diversimode se habet » (Contra Gent. I 9). Und noch klarer drückt er sich Contra Gent. I c. 3 aus, wo er von einem « *duplex modus divinae veritatis manifestandae* » redet und dann ausdrücklich sagt : « Est autem in his quae de Deo confitemur *duplex veritatis modus*. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse unum et trinum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi ; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis ». In diesem Sinne verstehen wir auch die Definition des Vatikanums über den « duplex ordo cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctus » (Denzinger 1795). Der Vorwurf Brunners, daß wir « Vernunftwahrheit » und « Offenbarungswahrheit » auf den gleichen Nenner « Wahrheit » bringen, dürfte also, unter Anwendung der Analogie zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung, erledigt sein. Beide Wahrheiten setzen eine Tat des persönlichen Gottes ein Geschehen voraus ; beide sind etwas Gegebenes, Mitgeteiltes zum Zwecke der Belehrung des Menschen ; beide werden in ihrem Sein und ihrer Unversehrtheit durch die nämliche Gottestat bewahrt, die sich das eine Mal als conservatio, das andere Mal als assistentia äußert, die der lehrenden Kirche verheißen ist ; beide werden durch den Menschen in einem Erkenntnisakt angeeignet, soweit dies einer geschaffenen Kraft möglich ist : im ersteren Falle geschieht es durch die natürliche Vernunft, im zweiten durch den im Glauben erhöhten Verstand. Dieses gläubige Erkennen der Offenbarungswahrheit bleibt, wie Brunner ganz richtig bemerkt (360), « dauernd an den geschichtlichen Vorgang gebunden, in dem sie erstmalig zu uns kam », d. h. an die Veritas prima in revelando. Will Brunner mit seiner Unterscheidung der zwei Wahrheitsbegriffe nichts anderes sagen, als daß wir der Vernunftwahrheit auf eigene innere Einsicht hin zustimmen, während wir die Offenbarungswahrheit, gestützt auf die Autorität Gottes, freiwillig annehmen, so gehen wir mit ihm einig. In unseren Ausführungen über den Glauben werden wir das weiter erklären.

Vorher nur noch ein kurzes Wort über die sog. allgemeine oder « *Schöpfungsoffenbarung* » (59-81). Gegenüber K. Barth betont Brunner, daß Gott der Welt, die er geschaffen, den Stempel seines Geistes aufgeprägt hat ; sie hat diesen Stempel ; sie bekommt ihn nicht erst durch die geschichtliche Christusoffenbarung ; « die Lehre von der analogia entis ist

keine Spezialität der katholischen Kirche, sondern gemeinkirchliches Bekenntnis von Anbeginn der Kirche an ». Aber gegenüber der katholischen Lehre besteht er darauf, daß es der geschichtlichen Offenbarung und des durch sie geschaffenen Glaubens bedarf, um die Analogien richtig zu sehen, so zu sehen, daß sie auf den wahren Gott als ihren Schöpfer hinweisen. Die analogia entis reicht nicht aus, um auf ihr eine theologia naturalis aufzubauen. Nach Brunner fallen somit natürliche Offenbarung Gottes in der Schöpfung und ursprüngliche übernatürliche Offenbarung in Adam schlechthin zusammen. Wohl unterscheidet er die sog. formale Imago als das Subjektsein des Menschen und seine Verantwortlichkeit von der materialen Imago als Iustitia originalis ; jene ist durch die Sünde nicht angetastet, diese aber ist absolut verloren. Aber er führt diese Unterscheidung dann doch nicht im Sinne der sachlichen Scheidung des duplex ordo cognitionis des Vaticanums durch, sondern bezieht die natürliche Möglichkeit des Menschen, Gott in der Schöpfung zu erkennen, d. h. die formale Imago, auf die Uroffenbarung zurück, die als solche der materialen Imago, d. h. der Adam verliehenen gnadenhaften Möglichkeit, den Gott der Gnade zu erkennen, d. h. dem Glauben zugeordnet ist.

Indessen E. Brunners Unterscheidung der zwei Wahrheitsbegriffe, speziell sein Offenbarungsbegriff, steht, wie bereits einleitend bemerkt worden, im Dienste der echt protestantischen Auffassung vom Glauben, die er unbedingt zu rechtfertigen und zu retten versucht. Hören wir also, was er vom Glauben sagt : « *Glaube ist nicht ein Verhältnis zu Etwas, zu einer Idee, einer Wahrheit oder Lehre* — und wäre es eine göttlich geoffenbarte Lehre —, *sondern er ist ganz und gar Personverhältnis*, mein Vertrauensgehorsam zu dem, der mir als der gnädige Herr begegnet. Es ist nicht so, daß diesem Personakt des Vertrauensgehorsams ein Erkenntnisakt vorausgehen müßte, der sich auf 'etwas', eine Wahrheit über Gott bezöge ; vielmehr offenbart sich und gibt sich Gott dem Glauben so, daß alles 'etwas' auf 'Ihn selbst' hinweist und dadurch ihm untergeordnet ist ; die Selbsterschließung des gnädigen Herrn im Ich ist die eine Seite, die gehorsam-vertrauensvolle Hingabe des bisher selbstherrlichen und selbstbesorgten Ichs die andere Seite ein und desselben Geschehens. Alle Akte objektiver, sachenhafter Erkenntnis sind demgegenüber lediglich vorbereitend, untergeordnet ; sie sind nicht die Glaubenserkenntnis selbst. Diese ist sui generis ; sie vollzieht sich nicht in der Dimension Ich-Etwas, Ich-Wahrheit, sondern in der Dimension Ich-Du, vielmehr Du-Ich, als eine Erkenntnis von der Art, wie Liebe in Liebe erkannt wird und nicht anders » (37 f.). « Dieser echt biblische Glaubensbegriff ist in der Kirche schon früh verloren gegangen, wie er denn schon im Neuen Testament (so im Jakobusbrief) nicht durchgehend mit derselben Klarheit ausgesprochen wird. An seine Stelle ist das getreten, was wir den 'katholischen' Glaubensbegriff nennen können. Ihm zufolge ist der Glaube erstens einmal auf göttlich geoffenbarte Lehre als seinen eigentlichen Inhalt bezogen, Lehrglaube, und zweitens apriorische Anerkennung der Autorität der Heiligen Schrift in allen ihren Teilen. Was die Schrift sagt, ist, darum, weil es in der Schrift steht, 'zu glauben'. Dieses Autoritätsverhältnis wird dann weiter-

hin auch auf die Lehren der Kirche übertragen » (38). Und als Beleg wird von Brunner eine ganz irrig gedeutete Stelle aus *Hettinger*, Apologie des Christentums I, 2, S. 133 angeführt : « Wir glauben denen, welche diese Tatsachen (Wunder der Evangeliengeschichte) wissen können, weil sie Augenzeugen sind. Denn die Offenbarung im allgemeinen und die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist ein sichtbarer, sinnlich wahrnehmbarer, von Zeugen gekannter und verkündeter Vorgang. Damit steht und fällt das Christentum ». Und dann fährt Brunner weiter : « Man muß (nach katholischer Auffassung) glauben, was die Kirche lehrt und weil die Kirche es lehrt ; man muß 'es' glauben. Dieser 'Glaube' ist das Produkt einer Dimensionsverschiebung ; aus dem personalen Subjekt-Subjekt-Verhältnis, ist ein Objekt-Subjekt-Verhältnis geworden. Die Inhalte der Schrift, was immer sie seien, sind 'zu glauben'. Es ist ganz verständlich, daß die katholische Theologie diesem Glauben keine rechtfertigende, wiedergebärende, personschaffende Kraft zutraut, daß darum solcher 'Glaube' durch die 'Liebe' ergänzt werden muß. Die fides informis — jener Glaube, den 'auch die Teufel haben' (Jac. 2, 19) — muß erst caritate formata werden, wobei diese caritas ein stark mystisches Gepräge . . ., eine 'Erosstruktur' hat. Aus den zwei bibelfremden Elementen, autoritärer Lehrglaube und mystische Liebe, soll das rekonstruiert, was in der Bibel πίστις, Glaube heißt » (39). « Mit diesen wenigen dürren Worten haben wir die größte Tragödie der gesamten Kirchengeschichte umschrieben. Diese Wandlung im Glaubensverständnis, die aus dem Vertrauens- und Gehorsamsverhältnis zum Herrn der Kirche den autoritären Bibel-Lehrglauben machte, ist der tiefste Grund für die Wandlung und Schwachheit des Christentums und der Kirche, vom zweiten Jahrhundert an bis auf den heutigen Tag » (40).

Die Leser mögen das lange Zitat entschuldigen. Es war aber notwendig, um das Problem der Offenbarung bzw. des Glaubens in seiner ganzen Tragweite aufzurollen und zugleich einen Einblick in die wissenschaftliche Arbeitsweise des Verfasser zu geben, wenn es um spezifisch katholische Belange geht. Die Widerlegung dürfte uns nicht allzuschwer fallen.

Vor allem überrascht die gänzliche Mißkennung des Verhältnisses zwischen *rationaler Vorbereitung* auf den Glaubensakt, der von der Kirche als ein obsequium rationabile gekennzeichnet wird, und dem *übernatürlichen Glauben* selber. Die apologetische Beweisführung, die im Glaubwürdigkeitsurteil ihren Abschluß findet, wird von den katholischen Theologen als conditio sine qua non actus fidei prudentis bezeichnet, ist aber niemals Motiv des Glaubens ; wenn er das wäre, könnte man eventuell den katholischen Glauben auf gleiche Stufe stellen mit dem Glauben des Teufels ; die genannte Beweisführung ist auch nicht einmal Teilmotiv des Glaubens — so wenigstens nicht nach thomistischer und suarezianischer Auffassung.

Sodann scheint Brunner die Unterscheidung zwischen *obiectum formale* oder motivum fidei und *obiectum materiale* des Glaubens zu übersehen, die jedem katholischen Schulkinde aus dem Katechismus geläufig ist : « Wir müssen alles, was Gott geoffenbart hat, fest für wahr halten, weil Gott die Wahrheit selber ist und deshalb nicht irren und nicht in Irrtum führen kann ». Der hl. Thomas hat sie gleich zu Anfang seines Traktates De fide

(II-II q. 1 a. 1) folgendermaßen ausgesprochen : « Cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet : scl. id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum ; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti ... Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima : non enim fides, de qua loquimur assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum ; unde ipsi veritati primae fides innititur tamquam medio ». Gewöhnlich wird dieses medium oder motivum fidei von den Theologen ausgedrückt in den Formeln : Veritas prima in *dicendo* oder *revelando*, auctoritas Dei revelantis oder dicentis. « Si vero consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia ». Das sind die Neutra : revelata, vera, dicta, testata des Vatikanums und des Antimodernisteneides, auf die Brunner S. 39, Anm. 16, hinweist. Und Thomas fährt weiter : « Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum : prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem ; et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide, nisi in ordine ad Deum ». Das Materialobjekt ist im gewissen Sinne dem Formalobjekt untergeordnet und wird von ihm bestimmt ; dieses spezifiziert die potentia und den habitus.

Der Glaube ist weiter nach katholischer Auffassung ein Akt des *ganzen Menschen*, und zwar ein Akt der vollen Unterwürfigkeit und des Gehorsams, den er Gott als seinem Schöpfer und Herrn und vor allem als der unerschaffenen Wahrheit schuldet ; aber diesen Akt leistet er formell durch den *Verstand* und den *Willen*. « Cum homo a Deo tamquam creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatae veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur » (Denzinger 1789 ; cfr. 1810). Der Glaube ist in erster Linie ein Akt des Verstandes, weil sein Objekt die Wahrheit ist, auf die allein der Verstand von Natur aus angelegt ist : « Credere est immediate actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum, et ideo necesse est, quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto » (II-II q. 4 a. 2). Aber weil die von der göttlichen Wahrheit ihm dargebotene Offenbarung nicht innerlich einsichtig ist, darum muß der Wille ins Mittel treten und den Verstand zur Zustimmung bewegen : « Credere non habet assensum nisi ex imperio voluntatis ; unde secundum id quod est, a voluntate dependet » (Verit. 14 q. 3 und öfters). Ja, der hl. Thomas betont sogar : « In cognitione fidei principalitatem habet voluntas ; intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia tractus » (Contra Gent. III c. 40). Schon in der natürlichen Ordnung hat der Glaube seine Wurzel, statt in einem theoretischen Prinzip, in der Achtung vor der Würde eines anderen intelligenten Wesens und dem Bedürfnisse, bzw. dem Verlangen, unsere eigene Einsicht durch die seinige zu ergänzen und zu verbessern und eine geistige Gemeinschaft mit ihm einzugehen. Das objektive Motiv des Glaubens, die Glaubenswürdigkeit der redenden Person, wirkt als solches

zunächst auf den Willen, indem es Achtung, Wertschätzung und Vertrauen erzeugt und durch den Willen erst auf die Zustimmung des Verstandes, in welcher die achtungs- und vertrauensvolle Hingabe an die Person des Redenden und die geistige Vereinigung mit ihm vollzogen wird. Die Zustimmung des Verstandes verliert darum nicht den Charakter eines wahren Erkenntnisaktes, weil eben die Gewinnung einer wahren Erkenntnis das Ziel ist, wonach der Wille strebt, und weil die Zustimmung selbst, kraft des Antriebes von seiten des Willens, auf die der Vernunft des Glaubenden bewußte Einsicht gegründet ist, welche die redende Person von der betreffenden Wahrheit hat. Aus Achtung vor dieser Einsicht und im Vertrauen auf sie, nehmen wir dann effektiv die vorgelegte Wahrheit an. Was so vom natürlichen Glauben gilt, das geschieht in analoger Weise auch in der übernatürlichen Ordnung. Gott gegenüber erscheint der Glaube, weil aus absoluter Achtung gegen ihn und absoluter Hingabe an ihn entspringend, in seiner idealen Vollendung. Der göttliche Glaube ist also im vollen Sinne Vertrauensgehorsam gegen Gott, wir wollen sagen Personbegegnung mit Gott, die sich aber auswirkt, betätigt in der Zustimmung des Verstandes zur geoffenbarten Wahrheit. Diese selber und infolgedessen das von der Kirche mit göttlicher Autorität unfehlbar vorgelegte Dogma ist darum wahrhaft ein credendum, ein Glaubensgesetz, und nicht bloß ein creditum, ein Bekenntnis, ein Hinweis, oder ein Symbol des Vertrauensgehorsams, der Personbegegnung im Glauben, wie Brunner meint, z. B. 150 ff. Wenn er diesbezüglich über die katholische Auffassung sich eingehender unterrichten will, so verweisen wir ihn auf die tiefgründigen Ausführungen von M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, namentlich S. 269-357, die wohl zum Besten gehören, was von katholischer Seite über diese Frage geschrieben worden.

Dabei wollen wir nicht verhehlen, daß in der katholischen Theologie der Charakter des Glaubens als sog. « Personbegegnung » vielfach etwas in den Hintergrund getreten ist und daß dafür die Annahme einer Wahrheit, die Zustimmung des Verstandes zu einer geoffenbarten Lehre stärker betont wurde. Aber die katholische Theologie hatte ihre guten Gründe hiefür ; galt es doch, gerade gegenüber der irrigen Deutung des Glaubens durch die Reformatoren dieses Moment besonders stark hervortreten zu lassen. Es ist darum von besonderem Vorteil, gerade in Sachen der Glaubensanalyse auf die Scholastik und namentlich den hl. Thomas von Aquin und seine wunderbar harmonische Deutung des katholischen Bewußtseins zurückzugreifen.

Der hl. Thomas macht, nebenbei gesagt, noch zwei andere Bemerkungen, die gerade in Sachen « Personbegegnung », bzw. « Lehrglauben », besondere Beachtung verdienen. So sehr er allenthalben das lebendige Verhältnis des Gläubigen zu Christus, dem menschgewordenen Sohne Gottes, hervorhebt, sagt er doch II-II q. 1 a. 1 ad 1 : « Ea quae pertinent ad humanitatem Christi et ad Sacramenta Ecclesiae vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, inquantum per haec ordinamur ad Deum, et eis assentimus *propter divinam veritatem* ». Und anderswo betont er gegenüber einer ungehörigen Einschätzung der dogmatischen Formeln : « Actus

credentis non terminatur ad aliquid enuntiabile, sed ad *rem* » (II-II q. 1 a. 2 ad 2).

Der so gefaßte Glaube kann dann entweder eine *fides informis* oder eine *fides formata caritate* sein. Wir halten daran fest, daß die fides informis ein wahrer, übernatürlicher, wenn auch nicht rechtfertigender Glaube ist und keineswegs mit dem Glauben der Teufel oder mit dem sog. natürlichen, wissenschaftlichen Glauben auf eine Linie gestellt werden kann. An Hand von *H. Denifle* O. P., Luther und Luthertum, I 2 : Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei und Iustificatio, kann sich E. Brunner überzeugen, daß wir damit auf dem Boden der altkirchlichen Tradition stehen.

Das Verhältnis, das wir zur Persona Dei loquentis oder zur Veritas prima in dicendo im Glauben eingehen, in der fides informis im unvollkommenen und in der fides formata im relativ vollendeten Grade, wird auch keineswegs getrübt durch die Autorität der Heiligen Schrift oder des kirchlichen Lehramtes. Beide sind gegenüber dem einen und ungeteilten Motivum fidei nur untergeordnete Regulae fidei, deren unfehlbare Autorität wir in dem einen und ungeteilten Glaubensakte unverbrüchlich festhalten. Kurz und bündig drückt das der hl. Thomas aus mit den Worten : « Omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis (nach anderer Leseart : intelligentis) sane » (II-II q. 5 a. 3), oder noch einfacher : « Formalis ratio obiecti in fide est veritas prima per doctrinam Ecclesiae manifestata » (De Carit., a. 13 ad 6).

In ähnlicher Weise ließen sich noch zahlreiche andere Ausführungen, bzw. Anklagen Brunners gegen die katholische Kirche näher untersuchen und richtig stellen, so z. B. in den Kapiteln : Das Zeugnis der Heiligen Schrift, Das Zeugnis der Kirche, Das Zeugnis des Geistes, Der Offenbarungsglaube und die Frage des Zweifels, Problem und Idee der christlichen Philosophie, wo er u. a. Stellung nimmt gegen die « traditionelle Verwechslung von Glaube und Theologie, die ein Erbstück des intellektualistischen Offenbarungsbegriffes, also des nicht überwundenen Katholizismus ist » (386 ; ferner 415 f.). Doch wir müssen abschließen ; wir haben ohnedies die Grenzen einer bloßen Buchbesprechung bereits weit überschritten.

Alles in allem : das Werk E. Brunners bietet auch uns Katholiken sehr viel Wahres und Beachtenswertes, das wir dankbar anerkennen wollen : aber es reizt auch in sehr Vielem zum Widerspruch.

Freiburg. *G. M. Häfele* O. P.

Aszese.

A. Stolz O. S. B. : L'Ascesi cristiana. Brescia, Morcelliana. 1943. 200 pp.

Aus dem Nachlaß des am 19. Oktober 1942 im Alter von erst 43 Jahren verstorbenen Lektors für Dogmatik an der römischen Benediktinerhochschule St. Anselm erscheint ein nicht umfangreiches, aber

umso bedeutenderes Werk. Es handelt sich um ein Gegenstück der bestbekannten, 1936 bei Pustet in Regensburg verlegten «Theologie der Mystik» des gleichen Verfassers (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 1937, S. 240 f.). Leider erlaubten die Zeitumstände nicht, daß es in deutscher Sprache herauskam wie das Parallelwerk ; es ist aber in leicht verständlichem Italienisch geschrieben und erscheint im gleichen Verlag, der schon eine italienische Übersetzung der « Theologie der Mystik » herausbrachte.

Den Sinn des Buches umreißt der Verfasser selbst im Vorwort. Er will kein Lehrbuch der Aszetik schreiben, sondern im Anschluß an die Lehre der Kirchenväter einige für den Begriff des aszetischen Lebens wesentliche Gedanken darlegen, die gern übersehen werden. Er nennt sein Werk bescheiden « un primo tentativo di una teologia dell' ascetica » (p. 8) ; doch ist es mehr als das. Wer sich mit aszetischen Fragen beschäftigt, kann an diesem Buch nicht vorbeisehen.

Stolz begegnet gleich im Vorwort einem Einwand, der gegen sein Werk erhoben werden könnte : durch das Zurückgreifen auf die patristischen Quellen — natürlich nimmt die monastische Literatur darunter einen hervorragenden Platz ein — zeichne er ein einseitig monastisches Ideal der Aszese. Er betont dem gegenüber, daß das aszetische Ideal für alle Menschen dasselbe ist und nur die Umstände und Mittel, es zu verwirklichen, verschieden sind. V. will sich auf die Darstellung der konsequentesten Formen der Aszese beschränken, damit so das Wesentliche des Ideals deutlicher hervortrete. Die wichtigsten Quellen sind ihm die Apophthegmen, die Regel S. Benedikts, Gregor der Große, aber auch Origenes, Basilius und Augustinus kommen oft zu Wort.

Das 1. Kapitel ist dem Eremitentum gewidmet. Stolz sieht darin nicht eine Entgleisung der wahren Aszese, sondern ihren vollkommensten, sozusagen normalsten Ausdruck. Die Formel : « Extra mundum fieri » gibt nach ihm das Wesen des aszetischen Lebens am genauesten wieder. Daß diese Wertung des Einsiedlertums nicht bloß orientalisch ist, zeigt V. anhand von Texten des hl. Thomas (II-II q. 188 a. 8) und Pius' XI. (Const. apost. « Umbratilem » 1924). Wichtig ist dann vor allem das Kapitel « Imitazione di Gesù Cristo », da es die dogmatischen Grundlagen der Aszese aufweisen will. Die moralische Nachfolge hat ihr Fundament in der Eingliederung in Christus, die in Taufe und Eucharistie in besonderer Weise realisiert wird. Zwei weitere Abschnitte, « L'asceta martire » und « Il soldato di Gesù Cristo », suchen die Grundhaltung der christlichen Aszese zu vertiefen ; sie besteht in Abtötung und Kampf um Befreiung von allen irdischen Fesseln. Auf die mehr positiven Seiten der Aszese kommt Stolz in den letzten Kapiteln zu sprechen : Gebetsleben, das in der Beschauung gipfelt, Lesung der Heiligen Schrift, Apostolat des Aszeten : er soll durch Wort und Beispiel Lehrer des geistlichen Lebens für andere sein. Ein tiefschürfendes Kapitel befaßt sich mit der Beziehung zwischen Liturgie und persönlicher Frömmigkeit ; dabei wird besonders auf die zentrale Stellung des eucharistischen Opfers hingewiesen ; Aszese und Gebet sind nur Fortsetzung dessen, was die Eucharistie sakramental begonnen hat. Das Schlußwort endlich zeichnet Maria als das höchste

Ideal des Aszeten ; sie ist es durch ihre Jungfräulichkeit, Muttergotteswürde und Mittlerschaft.

Mit dieser knappen Übersicht ist der Gedankenreichtum des gewichtigen Büchleins nur angedeutet. Die Fülle neuer und doch urchristlicher Ideen wirkt fast ermüdend, und bisweilen regt sich der leise Verdacht, ob nicht einer vereinzelten patristischen Idee zuliebe eine besser begründete Auffassung späterer Zeit einfach übersehen werde. Sicher muß man aber dem Verfasser dankbar sein für die reichen Anregungen, die er mit seinem Werk der Theologia spiritualis gibt, auch wenn man nicht jeden Punkt seiner Lehre unterschreibt. So wird die These von der Prävalenz des Eremitentums nicht jedermanns Zustimmung finden ; denn sie setzt sich in bewußten Gegensatz zur modernen Auffassung, die das Ideal der Vollkommenheit in der möglichsten Unterordnung der evangelischen Räte unter das Apostolat sieht (so neuestens D. Thalhammer S. J., Jenseitige Menschen. Innsbruck 1937). Diese Deutung kann sich freilich auch auf den Aquinaten berufen, der II-II q. 188 a. 6 das aktive Leben, das « ex plenitudine contemplationis » stammt, der bloßen Beschauung vorzieht. Sie steht aber auch bei Thomas in merkwürdigem Gegensatz zur traditionellen Lehre vom Vorrang der Kontemplation (*ibid. q.* 182 a. 1), und er dürfte sie seinem Ordensziel zulieb vertreten. Weniger überzeugend wirkt es, wenn Stolz S. 151 ff. den Gedanken an die Gegenwart Gottes ersetzt wissen möchte durch die Furcht vor Gott und diese zum « sentimento predominante » der christlichen Frömmigkeit macht. Weder der Hinweis auf das eucharistische Opfer noch die Berufung auf S. Benedikts 1. Demutsstufe können diese Auffassung stützen. Das Apostolat des Aszeten darf nach Stolz nur der Vollkommene ausüben, Zeichen für die erlangte Vollendung ist ihm die Apatheia. Nun ist das freilich eine in der patristischen Literatur weit verbreitete Überzeugung, auch Cassian, der Lehrmeister der Aszese im Abendland, teilt sie restlos. Doch kann der Begriff seinen stoischen Ursprung nie recht verleugnen, und besonders nach dem pelagianischen Mißbrauch verlor er wenigstens im Westen viel an Kredit, und Cassian rückt, indem er daran festhält, in bedenkliche Nähe des Messalianismus. Im strengen Sinn genommen, stellt die Apatheia überhaupt eine Utopie dar, sodaß das Apostolat des Aszeten illusorisch wird. — Der S. 121 zitierte Text stammt nicht von S. Nilus, sondern von Evagrius Pontikus (vgl. J. Hausherr S. J. in der Revue d'Ascétique et de Mystique, 1934, S. 34 ff).

Trotz dieser Aussetzungen sei das postume Werk des so früh heimgegangenen Theologen nachdrücklich empfohlen. Eine Besinnung auf die dogmatischen Grundlagen der Aszese könnte unserem oft so saft- und kraftlosen aszetischen Schrifttum wertvollste Anregungen geben.

Einsiedeln. *Alfons Kemmer* O. S. B.

Geschichte.

J. P. Müller O. S. B.: Le Correctorium Corruptorii « Circa » de Jean Quidort de Paris. Edition critique (Studia Anselmiana philosophica theologica, fasc. XII-XIII). — Romae, S. A. L. E. R. Herder. 1941. XXXIX-292 pp.

Von den dominikanischen Gegenschriften, die Ende des 13. Jahrhunderts gegen das Correctorium fratris Thomae des Franziskaners Wilhelm de la Mare verfaßt worden sind, war bis jetzt nur das Correctorium corruptorii fratris Thomae « Quare » in einer neueren kritischen Edition erhältlich (*P. Glorieux,* Les premières polémiques thomistes : I. Le correctorium corruptorii « Quare », Biblioth. thomiste IX, Paris 1927). Eine kritische Ausgabe des Correctorium « Sciendum » bereitet ebenfalls Glorieux vor (vgl. *Müller,* p. xxx, Anm. 5). Ein drittes, leider unvollständiges Correctorium des Dominikaners Jean Quidort von Paris, das Correctorium « Circa », erscheint nun erstmals im Drucke in der vorliegenden kritischen Ausgabe Müllers. Die große Bedeutung dieser Veröffentlichungen für die Erforschung der berühmten Kontroverse zwischen der alten augustinischen Schule und dem jungen Thomismus liegt auf der Hand. Es ist nur zu wünschen, daß die übrigen Correctorien ebenfalls möglichst bald in kritischen Ausgaben zugänglich gemacht werden.

Müller benützte zu seiner in jeder Hinsicht vorzüglichen Edition sämtliche 9 Handschriften, die von diesem Correctorium noch vorhanden und bekannt sind. In der Hauptsache stützt er sich aber auf die Pisaner Handschrift (Ende XIII. Jahrh.) Cod. 45 der Biblioteca del Seminario Arcivescovile S. Caterina, die er für die beste hält, berücksichtigt aber auch die übrigen ebenfalls sehr alten (Ende 13., anfangs 14. Jahrh.) Handschriften, soweit die Pisaner der Korrektur und Ergänzung bedarf. Die verschiedenen in den Hss. angebrachten späteren Hinzufügungen hat Müller mit Recht beibehalten, da sie nach seiner Überzeugung aus der Zeit der Correctorienpolemik stammen, und dem vorliegenden Correctorium schon seit 1285 beigefügt waren. Diese in Klammern [ ] edierten Interpolationen sind also für die Erforschung der genannten Kontroverse höchst wertvoll und darum sehr zu begrüßen. Müller schließt seine Edition mit einem sehr sorgfältigen Autorenindex ab. Zu bedauern ist lediglich das Fehlen eines Sachregisters, das besonders für den Gebrauch von Editionen solcher Art fast unerläßlich ist ; denn die Artikeltitel genügen bei weitem nicht, die reiche Stoffülle des Werkes zu kennzeichnen.

Die Einleitung des Herausgebers enthält wertvolle Ausführungen, nicht nur über die vorhandenen Handschriften und den in ihnen vorliegenden Text, sondern auch über das literarische Werk des Verfassers des Correctoriums und vor allem über die Datierungsfrage desselben. Jean Quidort zitiert in seinem Correctorium den von ihm verfaßten Tractatus de Formis, dessen Identität mit einem dem Jean Pointlasne (Pungensasinum) fälschlich zugeschriebenen Traktat de pluralitate formarum Müller in dieser Zeitschrift (19 [1941] 195-210) schon nachgewiesen hat. Ferner enthält das Correctorium einen Hinweis auf einen zweiten Traktat, De Principio individuationis, früher ebenfalls irrtümlich Jean Pointlasne zugeschrieben. Es

sei hier der Wunsch ausgedrückt, daß diese Traktate wie auch der Sentenzenkommentar und die Summa philosophiae naturalis dieser bedeutenden Gestalt der ältesten Thomistenschule von P. Müller herausgegeben werden möchten.

Müller datiert das Correctorium zwischen 1282-84. Indes dürften die angegebenen Gründe nicht jeden Zweifel beheben. *R. Creytens* (Autour de la littérature des correctoires, Archivum Fratrum Praedicatorum 12 [1942] 314 ff.) akzeptiert den Terminus ad quem, 1285, den Müller mit Glorieux festhält, möchte aber den Terminus a quo um zwei bis drei Jahre (1279-80) früher ansetzen. Sein Beweis beruht auf der glücklichen Entdeckung des vollständigen Textes einer *zweiten Redaktion des Correctorium Wilhelms de la Mare*, die er im Cod. Vat. lat. 4413 gefunden hat und die für die Erforschung der Correctorienliteratur sicher von großer Bedeutung ist. Creytens folgert aus dem eingehenden Vergleich dieses Textes mit der ersten Redaktion, daß diese zweite Redaktion das Werk Wilhelms de la Mare sein muß, und datiert sie aus verschiedenen Gründen zwischen 1279-1284. Weil nun aber das Correctorium « Circa » diese zweite Redaktion offenbar nicht kennt, da es nur auf die Angriffe der ersten Redaktion antwortet, folgert Creytens m. R., daß es — wie übrigens alle dominikanischen Correctorien, die nur die erste Redaktion des Correctoriums Wilhelm de la Mare berücksichtigen — in der Zeit zwischen 1279 und 1284-85 abgefaßt wurde. Creytens hält es für wahrscheinlich, daß diese dominikanischen Correctorien um 1282 geschrieben wurden ; denn einerseits war natürlich eine gewisse Zeit zur Abfassung der dominikanischen Gegenschriften gegen das 1278 geschriebene Correctorium des Wilhelm de la Mare erforderlich und anderseits ist wiederum nach Creytens die zweite Redaktion dieser franziskanischen Schrift, die den ganzen Correctorienstreit veranlaßt hat, sehr wahrscheinlich vor 1284-85 geschrieben worden. Wichtig ist ferner auch die Feststellung, daß diese zweite Redaktion nicht die geringste Allusion auf die dominikanischen Gegenschriften enthält, woraus man wohl mit Creytens schließen darf, daß diese zweite Redaktion ungefähr zur selben Zeit wie die dominikanischen Correctorien abgefaßt worden ist. Aus dem Gesagten ergibt sich also, daß Creytens Datierung unseres Correctoriums von der seines Editors nicht stark verschieden ist. Dürfen wir nun wenigstens Creytens Ergebnisse für gesichert halten ? Dies bestreitet *F. Pelster* S. J. in der « Scholastik » (18 [1943] 130), obwohl er anderseits Creytens Entdeckung der zweiten Redaktion des Correctoriums Wilhelm de la Mare « einen vollen Erfolg » nennt. In derselben Zeitschrift (S. 127 f.) bringt Pelster verschiedene beachtliche Gründe vor, die Glorieux' und Müllers Datierungsversuche sehr fraglich machen und in dieser Sache « viel größere Zurückhaltung empfehlen ». Das gilt auch von Creytens, soweit er sich den beiden anschließt, aber nicht minder bezgl. seiner eigenen Argumentation. Immerhin sei hier darauf hingewiesen, daß weder Müller noch Creytens ihre Datierungsversuche für absolut sicher halten. Weitere kritische Arbeiten und Editionen werden hoffentlich auch dieses Problem endgültig lösen.

Freiburg (Schw.). *Paul Wyser* O. P.

Siger de Brabant: Questions sur la Physique d'Aristote (Les Philosophes Belges, tome XV). Texte inédit par *Philippe Delhaye.* — Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie. 1941. 256 pp.

Siger von Brabant ist, historisch betrachtet, eine so hervorragende Persönlichkeit des 13. Jahrhunderts, daß es sehr zu begrüßen ist, wenn seine gesamten Werke herausgegeben werden. Äußerst wichtig für eine genaue Kenntnis seiner Lehre sind die im Clm 9559 von M. Grabmann aufgefundenen Aristoteleskommentare. Universitätsprofessor F. Van Steenberghen, Löwen, der den Inhalt dieser Kommentare eingehend bekanntgab und durch andere Werke sich um Siger große Verdienste erwarb, ließ durch seine Schüler mehrere Dissertationen über diese Siger-Werke ausarbeiten und den Text der verschiedenen Kommentare für die Sammlung « Les Philosophes Belges » kritisch bearbeiten (Cf. *F. Van Steenberghen,* Directives pour les dissertations doctorales, Louvain 1940, S. 81 und 84). Als erste erschien die vorliegende vorzügliche Ausgabe der Quaestiones in Physicam. In der Einleitung befaßt sich D. mit den verschiedenen Fragen, die sich bei der Herausgabe eines mittelalterlichen Textes stellen. Durch eingehendes Handschriftenstudium kommt D. zu dem Ergebnis, daß es sich bei den Quaestiones in Physicam um eine autographe Reportatio eines Siger-Schülers handelt, deren erster Teil in der Vorlesung selbst geschrieben, der zweite aber außerhalb der Schule von demselben Schreiber kopiert wurde. Die Echtheit der Schrift ließ sich nur aus der inneren Kritik lösen, da im Clm 9559 allein die Quaestiones in Metaphysicam und nur im Inhaltsverzeichnis dem Siger, « magistro Sogero » zugeteilt werden. Die Autorschaft des Siger über die Quaestiones in Physicam, die bisher von allen Historikern, die sich mit der Frage befaßten, anerkannt wurde, wird m. E. aus Ds. Untersuchungen überzeugend klar: Die verschiedenen charakteristischen Eigenlehren des Siger finden sich hier mit frappanter Ähnlichkeit ausgeführt. Als Zeit der Abfassung wird 1271-1277 angegeben, also die Blütezeit der Lehrtätigkeit Sigers an der Artistenfakultät in Paris. Der Text selbst ist mit größtmöglicher Sorgfalt und in wirklich vorbildlicher Weise ediert. Beim Anwenden der kritischen Zeichen und bei der Ausarbeitung des Apparates hielt sich D. an die Ratschläge der Union Académique Internationale, was bei Textausgaben zur Erzielung größerer Einheitlichkeit höchst zu empfehlen ist. Der erste Apparat gibt alle wesentlichen Einzelheiten der Hs. wieder, so daß der Leser sich ein genaues Bild derselben machen kann. Ein zweiter Apparat enthält die Angabe aller Zitationen, sowie der etwaigen, eigens hervorgehobenen Quellen des Siger. Mit ausführlichen Zitaten- und Sachregistern schließt die vorzügliche Ausgabe.

Da der Physikkommentar des Siger von Brabant für die Kenntnis seiner Naturphilosophie sehr wichtig ist, so hat sich D. mit seinem Werk große Verdienste um das Studium dieses bedeutenden Philosophen des 13. Jahrhunderts erworben.

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

U. Gamba: Il commento di Roberto Grossatesta al « De mystica Theologia » del Pseudo-Dionigi Areopagita (Orbis Romanus, Biblioteca di testi medievali 15). — Milano, « Vita e Pensiero ». 1942. VIII-70 pp.

Robertus Grosseteste, dessen Übersetzertätigkeit und philosophische Wirksamkeit wohl bekannt sind, schrieb auch Kommentare zu dem Corpus Dionysiacum. Einer geschichtlichen Studie über die von verschiedenen Autoren verfaßten Kommentare zu De mystica Theologia vorgreifend, bietet G. hier in kritischer Ausgabe Übersetzung und Kommentar des Grosseteste zu dieser Schrift, die bisher nur einmal (Strasbourg 1502) im Druck erschienen ist. Die Edition stützt sich auf eine Auswahl von 9 Hss., zu denen der Druck von 1502, der als Textzeuge den Wert einer Hs. hat, hinzutritt. Mit großer Genauigkeit und fachmännischen Kenntnissen stellt G. in der Einleitung die Klassifikation der Hss. auf. Der Text stützt sich auf die vier älteren der herangezogenen Hss., die dem 13. Jahrhundert angehören ; die übrigen Hss. sind im Variantenapparat angeführt. Solche Ausgaben mittelalterlicher Texte sind von bleibendem Wert. Es dürfte jedoch der Wunsch geäußert sein, bei mittelalterlichen lateinischen Texten, die, wie dieser, vor allem praktische Verwendung haben sollen, die moderne Orthographie durchzuführen.

Rom, S. Anselmo. *Johannes Müller* O. S. B.

M. Mückshoff O. F. M. Cap.: Die Quaestiones disputatae de fide des Bartholomäus von Bologna O. F. M. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXIV, 4.) — Münster, Aschendorff. 1940. LX-200 SS.

Bartholomäus von Bologna († nach 1294) ist wie M. selbst hervorhebt, « nicht einer von den ganz Großen der Scholastik » (S. XVII). Doch da gerade die Kenntnis von Männern zweiter und dritter Ordnung oft Zusammenhänge zwischen hervorragenderen Persönlichkeiten aufhellen kann, so ist die Herausgabe und anschließende Untersuchung der Quaestiones disputatae de fide des Bartholomäus von Bologna ein willkommenes Hilfsmittel für das historische Studium des scholastischen 13. Jahrhunderts.

In einer ausgedehnten Einleitung stellt M. zunächst die spärlichen Nachrichten über den Lebenslauf des Bartholomäus zusammen. Daraus geht hervor, daß er als magister actu regens im Franziskanerstudium in Paris sicher vor dem Schuljahr 1277-78, wahrscheinlich bereits vor 1275-76 (gegen Glorieux) tätig war. Bartholomäus ist somit ein Bindeglied zwischen Bonaventura oder den ersten Bonaventura-Schülern einerseits und Matthäus von Aquasparta anderseits. Sodann untersucht M. das literarische Werk des Bartholomäus, das sich einstweilen (leider konnte eine endgültige Bibliographie nicht aufgestellt werden) zusammensetzt aus mehreren Reihen von Quästionen, die hier genau beschrieben werden, einem Traktat De luce (ediert von I. Squadrani) und mehreren Predigten. Ein Sentenzenkommentar wird nicht erwähnt. Ebensowenig die von L. Baur mit den Werken des Robertus Grosseteste edierte Summa philosophiae, die nach

M. Grabmann (Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, Augsburg 1925, S. 114) « möglicherweise » Bartholomäus von Bologna zum Verfasser hat.

Der Text der fünf Quaestiones de fide wurde nach den zwei bis jetzt bekannten Hss. (Stuttgart, Würtemb. Landesbibl. Theol. Philos. Q. 160 und Florenz Laurenziana Plut. XVII sin. 8) aufgestellt. Nach dem textkritischen Apparat folgt der Zitatenapparat mit meist ausführlicher Wiedergabe der zahlreichen Zitate. Außerdem werden noch gelegentlich historische Anmerkungen beigefügt. Leider war M. nicht sehr glücklich in der Auswahl der Ausgaben der zitierten Autoren. Aristoteles zitiert er nach den humanistischen lateinischen Übersetzungen (Bekker, III), die für das Mittelalter ganz und gar unbrauchbar sind ; Cicero und Seneca nach den veralteten Ausgaben von Turin, statt der Teubner'schen ; Anselm von Canterbury nach Migne, statt der kritischen Ausgabe von F. S. Schmitt ; Algazel nach der Ausgabe von Venedig 1506, statt der bedeutend besseren von J. T. Muckle, Toronto 1933.

Anschließend an den Text folgt (S. 105-189) eine gründliche geschichtliche Untersuchung der beiden Probleme der Glaubensbegründung und des Verhältnisses des Glaubens zur Wahrheit und zum Wissen. Es wird jedesmal die Entwicklung des Problems vor Bartholomäus und in seinen Quaestiones de fide dargestellt und dann die Fortführung seiner Gedanken durch Matthäus von Aquasparta kurz angegeben. Mit wertvollen Zitaten- und Namenregistern schließt der Band.

Rom, S. Anselmo. *Johannes Müller* O. S. B.

Franz von Vitoria O. P. ein Pionier des modernen Völkerrechts.

Von G. M. MANSER O. P.

In Zeiten, wo Rechte am meisten gebrochen werden, tritt ihre Bedeutung und die jener, die es einstens begründet und tapfer verteidigt haben, wieder lebhafter vor Augen. Auch hier gilt das Axiom : « Errando discitur ». Franciscus von Vitoria wurde von den Historikern schon seit langem als ein Begründer des modernen Völkerrechts hervorgehoben [1]. Warum und in welchem Sinne, möchten wir hier dem Leser eingehender dartun, da es unseres Wissens bisher nicht geschehen ist. Vielleicht interessiert diese Frage vor allem unsere Juristenwelt, die wohl über den ersten Ursprung des Völkerrechts auch nicht allseitig im Klaren zu sein scheint.

Stellen wir dem Leser vorerst den kühnen Spanier in seinem *zeitlichen Lebenslaufe* vor, worüber F. Stegmüller uns kurz, aber doch eingehend unterrichtet hat [2]. Geboren zwischen 1483-1486, wahrscheinlich in Vitoria, nicht in Burgos, trat Franciscus 1502 in den Dominikanerorden ein und machte seine ersten Studien im Konvente S. Pablo zu Burgos. Entscheidend für seine spätere Laufbahn war sein Aufenthalt in Paris (1506-1512), wo er 1506-1509 unter Peter Crockart Philosophie und unter Juan Tenario als Doktor die Theologie (1509-1512) absolvierte. Nach einer kurzen Lehrzeit im Ordenskonvent S. Gregorio zu Valladolid erhielt er 1526 die Cathedra der « Prima » der Theologie an der Universität Salamanca und starb daselbst am 12. August 1546. Er war es, der das goldene Zeitalter der bahnbrechenden Salmantizenser-Theologenschule eröffnete, die ein halbes Jahrtausend Spaniens Ruhm war und welche, darunter auch Schüler von Vitoria, die gründlichsten Gottesgelehrten an das Konzil von *Trient* sandte. Vitoria war es auch, der an Stelle der Sententiae

[1] *Cathrein*, Moralphilosophie, II 683 ; *Franz von Liszt*, Völkerrecht, 11. Aufl. (Berlin 1920), 13 ; *F. Stegmüller*, Lexikon für Theologie und Kirche (Herder), « Vitoria ».

[2] Lexikon für Theologie und Kirche, « Vitoria ».

des Petrus Lombardus die Summa Theologia des Aquinaten als Lehrbuch den Vorlesungen zugrunde legte. Durch seine Summa Sacramentorum erhielt er seine ragende Bedeutung für die Pastoral. Für unsere Frage haben ausschlaggebende Bedeutung sein Kommentar in die II-II des hl. Thomas, seine Relectiones (Konferenzen) «De Indis» und « De iure belli ». So haben wir die Hauptquelle, aus denen wir schöpfen werden, angegeben. Damit treten die Hauptfragen an uns heran : erstens, *was verstehen wir unter modernem Völkerrecht ? Vitoria im Lichte des modernen Vökerrechts*, darüber an zweiter Stelle.

I. Das moderne Völkerrecht.

Unter Völkerrecht verstehen wir hier das Völkerrecht im strengen Sinne des Wortes, denn nur das ist « modernes » Völkerrecht. Es ist als « zwischenstaatliches » Recht die Summe der Rechtsnormen, die den Rechtsverkehr untereinander gleichgeordneten Völkersubjekten regeln [1]. Es ist also « überstaatliches » Recht, wie es zwischen Staaten und Staatenverbindungen durch selbstgewollte Bindungen : durch Konventionen und internationale Kongresse, Recht schaffte. Wer ist hier Rechtsträger ? Welches ist die hauptsächlichste Materie ? Wo liegt die Grundlage dieses Rechts ? Wie unterscheidet sich dieses Völkerrecht vom alten ius gentium ? Das sind die Fragen, die wir hier hauptsächlich vor Augen haben.

Wer ist **Rechtsträger** des Völkerrechts ? Jeder souveräne Staat kann Rechtsträger des Völkerrechts sein, denn, sagt Eug. Huber, eine bisher selbständige Gemeinschaft kann sich mit einer anderen ebenso selbständigen zu einem neuen Ganzen verbinden [2]. W. Burckhardt drückt dasselbe mit den Worten aus : « Jeder Staat ist Person des Völkerrechts, sofern er nur dem Begriffe des Staates entspricht und ohne Rücksicht auf seine individuellen Eigenschaften. » [3] Was also für das Völkerrecht eine absolute Voraussetzung ist, das ist eine *Mehrzahl* von souveränen Staaten, die sich verbinden [4]. Dagegen ist es völkerrechtlich indifferent, welches Volk den Staat ausmacht, welche Verfassung er besitzt, welches Gebiet es beherrscht. Das sind innere

[1] Vgl. « Völkerrecht » : Lexikon für Theologie und Kirche ; *Eug. Huber*, Recht und Rechtsverwirklichung (Basel 1921), 277 ff. ; *Walter Burckhardt*, Die Organisation der Rechtsgemeinschaft (Basel 1927), 353 ff.

[2] Das. 274.

[3] Das. 353.

[4] *Burckhardt*, das. 360.

Angelegenheiten, die jeder Staat selbst regelt [1]. Was aber für den Einzelstaat als Rechtsträger des Völkerrechts absolut notwendig ist, das ist, daß er faktisch ein *souveräner Staat* sei, und das ist er nur, wenn drei Bedingungen erfüllt sind : erstens, wenn ein *Volk* da ist ; wenn er zweitens eine *Verfassung* besitzt und drittens über ein gewisses *Gebiet* verfügt [2].

Der **Materie** nach können sich die völkerrechtlichen Abmachungen, wie bekannt, auf verschiedene Fragen beziehen, die aber alle den Zweck verfolgen : zwischenstaatlich möglichst gerechte und humanitäre und gedeihliche Beziehungen zu schaffen. Darnach hat man bekanntlich ganz verschiedene völkische Rechtsgebiete unterschieden [3] :

1. Das *politische Friedensrecht*, « internationales Staatsrecht » : über die Subjekte des Völkerrechts, die Staatenverbindungen, das Staatenangehörigkeitsrecht, die Organe des völkerrechtlichen Verkehrs : Botschafter, Gesandte, Konsuln, päpstliche Nuntien usw.

2. Das *wirtschaftliche Friedensrecht*, « internationales Verwaltungsrecht » : internationale Rechtsbeziehungen von Post, Eisenbahn, Schiffahrt und Handel, Urheberrecht, Rechtshilfe.

3. Das *humanitäre Friedensrecht*, « internationales Wohlfahrtsrecht » : Bekämpfung von Seuchen, Rauschgift, Mädchenhandel, Schutz der christlichen Missionen.

4. Das internationale *Schlichtungsrecht :* sucht den Krieg durch Vermittlung und Schiedsgericht zu verhüten. Eminente Bedeutung der Haager Friedenskonferenz vom 29. Juli 1899 [4].

5. Dem internationalen *Deliktsrecht* fallen die Probleme der völkerrechtlichen Verantwortlichkeit zu.

6. Endlich das *Kriegsrecht*, von eminenter Bedeutung. Hier die völkerrechtlichen Satzungen über Kriegsführung, Besetzung, Blockade, Kaperei. Schon die erste Konvention von Genf (1876) [5] und wieder

[1] *Burckhardt*, das. 354.

[2] « Wenn ein Gemeinwesen eine Verfassung, ein Volk und ein Gebiet hat, ist es ein Staat und eine Person des Völkerrechts, gleichviel, wie es dazu gekommen sei, ob auf legitimem Wege oder illegitimem ». *Burckhardt*, das. 354. Vom formalen Rechtsstandpunkt ist das begreiflich. Materiell garantiert das jeden Räuberstaat, ein Beweis, wie es im Staat und Völkerrecht ohne Naturrecht steht !

[3] Vgl. « Völkerrecht », Lexikon für Theologie und Kirche. Ferner *Trendelenburg*, Naturrecht, § 218 u. 219.

[4] *v. Liszt*, Völkerrecht, 433 (11. Aufl. 1920).

[5] Das. 380.

die zweite von Genf (1906)[1] beschäftigte sich mit dem Los der Gefangenen und Verwundeten. Viel eingehender die Haager Konferenz[2], die die Begriffe von Kriegspartei, Kriegsgefangene, Spione, Parlamentäre, Kapitulation, Waffenstillstand, überhaupt die Grundsätze über Land- und Seekrieg genauer festzulegen suchte. Damit haben wir die ganze Bedeutung des modernen Völkerrechts und seiner Tätigkeit doch nur angedeutet für Leser, denen diese Materie fremd war, wie uns selbst.

Über die tiefere **Grundlage** des Völkerrechts nur wenige Worte. Wenn jedes Recht der natürlichen Ordnung vom Naturrecht abhängt[3] und letzteres von der lex aeterna[4], wie wir über das Naturrecht dargetan, dann muß das Völkerrecht selbstverständlich ebenfalls vom Naturrechte gemessen werden. Da die Menschennatur, in der das Naturrecht liegt, an sich international ist, so ist sie logisch, ihrer sozialen Hinordnung nach, nicht bloß Grundlage jeder sozialen Verbindung in Ehe, Familie, Gemeinde und im Einzelstaat, sondern auch des Völkerrechts, das Staaten und Völker rechtlich verbindet. Mit vollem Rechte haben die Völkerrechtslehrer stetig als Zweck des Völkerrechts die *menschlich* vollkommensten Beziehungen unter den Staaten und Völkern proklamiert. Aber fragen wir : gibt es *menschliche* Vervollkommnung ohne die *menschliche Natur* als Maßstab, d. h. ohne das Naturrecht ? Es ist tatsächlich schwer, nicht Naturrechtler zu sein ! Das sehen wir auch bei Walter Burckhardt. Er ist bekanntlich scharfer Gegner des Naturrechts. Dennoch erblickt auch er als Ziel des Völkerrechts die «menschliche» Vervollkommnung, und er postuliert für das Völkerrecht die Weisungen der *menschlichen Vernunft*, die den Menschen zum Menschen macht und ihn vom Tiere unterscheidet[5]. Fast emphatisch bemerkt er : « Bestünden Beziehungen zwischen Bewohnern verschiedener Planeten, so müßten auch sie als 'vernünftig' geordnete gedacht werden. »[6] Aber, weil er die Menschennatur als objektiven Maßstab der Vernunft leugnet — das Vernunfturteil ist nur *subjektiv* — kommt er zu folgenden kläglichen Resultaten : erstens muß und kann nur der Staat das Recht festlegen[7], — wie wenn der Staat nicht auch wieder der Vernunft bedürfte ; zweitens gibt es keine objektiv-sichere Grundlage des Völkerrechts[8], es ist selber unsicher ;

[1] Das. 381.
[2] Das. 431 ff.
[3] I-II 94, 3.
[4] I-II 93, 3.
[5] Organisation und Rechtsgemeinschaft, 374.
[6] Das. 374 [4] u. 375.
[7] Das. 376.
[8] Das. 377.

drittens sind auch alle völkerrechtlichen Abmachungen nur « gewillkürtes Vertragsrecht »[1]. Und das Endresultat all dieser Ausführungen ist, sagt er wörtlich : « Das Völkerrecht ist (widerspruchsvoll genug)[2] nicht positives objektives, sondern subjektives vereinbartes Recht ; rechtlich kann alles mit gleicher Verbindlichkeit vereinbart werden ; daß aber das Gerechte vereinbart werde, hängt von der *freien Entschließung* der Staaten ab. Sie können rechtlich vereinbaren, *was sie wollen.* »[3] — So lautet das Resultat für das Völkerrecht, das nicht auf Naturrecht begründet ist !

Über den **Unterschied** zwischen dem alten *ius gentium* und dem modernen *eigentlichen Völkerrecht* haben wir schon anderwärts gesprochen[4]. Das ius gentium war bekanntlich schon bei den Römern geltend. Es umfaßte, wie Sohm gesagt, « jenen Teil des römischen Privatrechts, welches mit dem Privatrechte anderer Völker, insbesondere dem griechischen Recht, das an den Gestaden des Mittelmeeres eine natürliche Vorherrschaft ausübte, in seinen Grundzügen übereinstimmte »[5]. Typisch nannte man es auch « Fremdenrecht » und ius peregrinorum. Es bezog sich stetig nur auf die Einzelbürger verschiedener Staaten, aber nicht auf *Staat und Staat.* Das eigentliche Völkerrecht war den Alten bis ins 16. Jahrhundert, wie Cathrein richtig sagt[6], unbekannt. Selbst Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert kannte es nicht. Die These der römischen Juristen : Naturrecht ist das, was Tier und Mensch gemein ist, ius gentium, was nur dem Menschen zukommt, lehnt er ab[7]. Dann zeichnet er in einem einzigen Artikel[8] das Verhältnis der drei Rechte : « ius naturale », « ius gentium » und « ius civile » also : Das *ius naturale,* welches uns ohne jede Überlegung über das an sich Böse und Gute belehrt, verlangt das friedliche Zusammenleben aller Menschen als solche kraft der menschlichen Natur[9] ; es ist also an sich absolut allgemein und unveränderlich bei allen Menschen und Nationen[10]. Das *ius gentium* leitet vom Naturrecht die *allgemeineren Sätze* ab durch die vergleichende Vernunft, denen die Menschen leicht

[1] Das. 384.
[2] Was in Klammer steht, ist von Burckhardt selbst.
[3] Das. 416.
[4] Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung, 92.
[5] Institutionen, Geschichte und System des römischen Privatrechts (München 1920), 84.
[6] Moralphilosophie, I 487.
[7] II-II 57, 3.
[8] I-II 95, 4.
[9] I-II 95, 2.
[10] I-II 94, 5.

zustimmen ohne positive Abmachung, wodurch ein friedliches Zusammenleben unter den verschiedenen Menschen verschiedener Völker möglich ist. Es ist daher nicht mehr so allgemein und unveränderlich wie das Naturrecht. So ist das Eigentumsrecht naturrechtlich nicht absolut notwendig, denn an sich sind alle Güter gemein. Aber so wie die Menschen einmal sind — Tatsache —, ist für den Frieden und die gedeihliche Arbeit die Güterteilung notwendig ex iure gentium. Das *ius civile* bestimmt das Naturrecht näher für das friedliche Zusammenleben der Bürger ein und desselben Staates [1]. So erhielt das ius gentium bei Thomas zwischen naturale und civile eine gewisse *Mittelstellung*, die Soto und andere noch näher präzisierten in dem Sinne : das ius gentium ist notwendig : z. B. die Güterteilung infolge der Erbsünde, d. h. der verdorbenen Menschennatur, also infolge einer allgemeinen Tatsache [2]. So wäre dann ein Gesetz des ius gentium die conclusio eines Schlusses, dessen Major ein Naturrechtssatz, die Minor eine allgemeine Tatsache wäre. Offensichtlich ist bei dem alten ius gentium nirgends die Rede von *Staat* und *Staat*, sondern von *Mensch* und *Mensch* in verschiedenen Staaten. Rechtsträger sind hier nicht die Staaten als solche, sondern die « *Privaten* ». Noch weniger ist die Rede von Konventionen unter Staaten, wie das moderne Völkerrecht sie kennt. Alles ist *privatrechtlich !* Und da das ius gentium dadurch entsteht, daß die Vernunft aus dem Naturrecht Schlüsse zieht, gab man dem römischen ius gentium nicht selten den Namen : *naturale* ius gentium, oder nannte es ein « erweitertes » zweites Naturrecht, auf was auch Thomas anspielt [3].

Das alte römische ius gentium hat also mit dem eigentlichen modernen Völkerrecht an sich nichts zu tun, wenngleich letzteres durch das erstere in seiner Entstehung veranlaßt wurde.

[1] « Est enim primo de ratione legis humanae, quod sit derivata a lege naturae . . . et sec. hoc dividitur ius positivum in *ius gentium* et ius civile sec. duos modos, quibus aliquid derivatur a lege naturae ; nam ad ius gentium pertinent ea que derivantur ea lege naturae, sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem *convivere non possunt*, quod est *de lege naturae*, quia homo est naturaliter animal sociabile . . . ; quae vero derivantur a lege naturali per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile. » (I-II 95, 4.) « Dicendum, quod ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini sec. quod est rationalis ; inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis ; unde facile in huiusmodi homines consenserunt. » (Ib. ad 1.)

[2] *Soto*, De iustitia et iure, l. III q. 1 a. 3 ; l. IV q. 2 a. 1 ; l. IV q. 3 a. 1.

[3] II-II 57, 3 ad 2. In V. Eth. l. 12.

II. Vitoria im Lichte des modernen Völkerrechts.

Große Weltereignisse setzen in ihrer Entstehung jeweilen die für ihren Ursprung günstigen *äußeren Umstände* voraus. Das galt auch für die Entstehung des modernen Völkerrechts. Das setzte für den Ursprung des letzteren, wie Franz von Liszt richtig betonte[1], die Bildung einer *Mehrzahl von souveränen Einzelstaaten* voraus, da Völkerrecht im strengen Sinne nur zwischen Staat und Staat als solchem möglich ist. Damit war die geeignete Zeit für den Ursprung des Völkerrechts erst mit dem Ausgang des Mittelalters gegeben, wo nach dem Untergange des heiligen römischen Reiches Europa in eine Vielheit von selbständigen Staaten zerfiel und zugleich die überseeischen Erorberungen begannen. Es ist daher auch nicht zufällig, daß in jener Konquistadorenepoche gerade Spanien und Holland mit Vitoria und Hugo Grotius die große Rolle spielten, da diese beiden Länder zuerst überseeische Weltpolitik trieben. Derjenige nun, der nach P. Tischleder[2] die Definition des römischen ius gentium zuerst in den Begriff des modernen öffentlichen Völkerrechts umbog, soll Franciscus von Vitoria gewesen sein. Wir haben die Quellen, aus denen wir Vitorias Lehre schöpfen werden, schon angegeben. Es sind sein Kommentar in die Secunda secundae des hl. Thomas, der vor kurzer Zeit ediert wurde[3], und die beiden Opuscula: « De Indis noviter inventis »[4] und « De iure belli »[5]. Aus einer gedrängten, aber quellenmäßig belegten Analyse des Lehrinhaltes dieser Quellen werden wir nachher synthetisch die Stellung Vitorias zu beurteilen suchen.

Vielleicht ist das, was Vitoria in seinem **Summa-Kommentar** zu II-II 57, 3 ausführt, das Grundlegendste, was er über das Völkerrecht gesagt. Mit Thomas will er dort Naturrecht und ius gentium unterscheiden. « Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali », ist die gestellte Frage. Sollte das alte ius gentium modernes Völkerrecht werden, dann mußte das ius gentium ein ausgesprochen *positives* Recht werden — natürlich nicht unabhängig vom Naturrecht —, d. h. ein

[1] Völkerrecht, 12.

[2] Ethik und Leben. Festschrift Jos. Mausbach (Münster 1931), 93.

[3] *Francisco de Vitoria* O. P., « Commentarios a la Secunda secundae de S. Thomas », ed. V. Beltrán de Heredia O. P. (Salamanca 1934). Diesen Kommentar hielt man für verloren. Vgl. *F. Stegmüller*, Lexikon für Theologie und Kirche, « Vitoria ».

[4] Relectiones tredecim, Relectio V^a : « De Indis noviter inventis » (Ingolstadt 1580). [5] Ib. Relectio VI^a : « De iure belli Hispanorum in barbaros ».

Recht, das vom Willen der Menschen bestimmt wurde. Das war schon bei Thomas, wenn auch mit Zaudern, der Fall [1], und Vitoria erwähnt das [2]. Wir sagen zweitens : sollte das alte ius gentium modernes Völkerrecht werden, dann mußte das alte ius gentium ein *geschriebenes* Recht werden, denn das moderne Völkerrecht ist in geschriebenen Abmachungen verschiedener Staaten und Völker niedergelegt. Das war bei Thomas nicht der Fall, wohl aber bei Vitoria. Auf die Frage, ob jemand, der das Völkerrecht verletzt, wirklich sündigt, antwortet er mit « ja », wenn es *schriftlich* vorliegt, denn nur dann ist es ein wirklich positives Gesetz, und positive Gesetze verpflichten im Gewissen [3]. Wir sagen drittens : sollte das alte ius gentium modernes Völkerrecht werden, dann mußte es im Gegensatze zur früheren Auffassung, welche nur *privatrechtlichen* Charakter besaß, weil es nur die Bürger verschiedener Staaten anging, mit dem Charakter des *öffentlichen Rechts* bewappnet, die Rechtsverhältnisse *zwischen Staat und Staat*, Volk und Volk als solchen regeln. Ist das bei Vitoria der Fall ? Wir bejahen die Frage. Das geht daraus hervor, daß er ausdrücklich ein doppeltes Völkerrecht unterscheidet : ein *privates* und ein *öffentliches*, wobei das private kaum etwas anderes sein kann als das alte ius gentium der Römer, das, wie wir früher dargetan, nur die Rechte der Bürger verschiedener Staaten im Auge hatte und daher privatrechtlichen Charakter an sich trug [4]. Dagegen gibt es bei Vitoria ein zweites *öffentliches* Völkerrecht « ex pacto publico », das auf schriftlicher Übereinkunft der Völker und Nationen beruht. So sind die Völkergesandten, « legati », unverletzlich des Friedens wegen zwischen den Völkern, da ohne sie der naturrechtlich geforderte Friede gar nicht möglich ist. Und all da, wo Krieg war, sind die unverletzbaren Gesandtschaften wieder notwendig, um den Frieden wieder herzustellen [5]. Würden aber beispiels-

[1] I-II 95, 4 ad 1.

[2] « Sanctus Thomas I-II 95, 4 et solutione ad primum dicit, quod ius gentium potius continetur sub iure positivo, quam sub iure naturali. » Ad II-II 57, 3 u. 2.

[3] Die Frage : « An sit peccatum ius gentium violare », beantwortet er : « Respondetur quod loquendo de illis, quae sunt iuris gentium legitimo modo facta, id est de iure humano *scripto*, non est dubium, quin facere contra illud sit peccatum, quia leges ... obligant in foro conscientiae. » Ad II-II 57, 3 n. 3.

[4] « Ad hoc respondetur, supposito quod *duplex* est ius gentium sicut duplex est ius positivum ... quoddam est ius positivum ex privato pactu et consensu et quoddam ex pacto publico. » Ib.

[5] « Ita de iure gentium dicimus (ex pacto publico) quod quoddam factum est ex communi consensu omnium gentium et nationum. Et isto modo legati admissi sunt de iure gentium et apud omnes nationes sunt inviolabiles ; nam

weise die Franzosen unsere Gesandten für unverletzlich halten und wir Spanier nicht, so wäre das offenbar, weil gegen das Völkerrecht, eine Ungerechtigkeit [1]. Hier ist offenbar überall nur die Rede von den Beziehungen zwischen Staat und Staat, also *zwischenstaatlich*, denn nur der Staat als solcher bestellt und entscheidet über Krieg und Frieden. Das Beispiel von Frankreich und Spanien (Galli-Hispani) beleuchtet das alles vortrefflich. Offenbar entwickelt Vitoria hier die Idee und Theorie, aus der nachher das eigentliche öffentlich-internationale Völkerrecht herausgewachsen ist. So viel über den berühmten Kommentar!

Auch die Relectio «**De Indis noviter inventis**» hat für uns etwelche, ja sogar eine große Bedeutung. Sie bespricht Spaniens Rechte gegenüber dem neu entdeckten Amerika, das die Spanier bekanntlich irrtümlich für Indien hielten. Daher der Titel «De Indis noviter inventis». Vitoria spricht hier von sieben Rechtstiteln, welche Spanien gegenüber jenen neu entdeckten Völkern besäße, um sich mit ihnen zu beschäftigen, resp. sie eventuell zu unterwerfen [2]. Offenbar hat schon diese Ankündigung eminent zwischenstaatlichen Charakter! Entwickeln wir hier gleich den ersten Rechtstitel mit der Begründung, die sehr interessant ist. Was den Spaniern in erster Linie ein Recht gibt, ist die ganz *natürliche soziale Verbundenheit* mit jenen Barbaren [3]. Daraus ergeben sich sieben Sätze, die von großer Bedeutung sind:

1. Die Spanier haben das Recht, in den neuentdeckten Ländern zu *wohnen*, aber ohne Schädigung der Bewohner [4].
2. Die Spanier können daselbst *Handel treiben* kraft des Völkerrechts, aber immer ohne Schädigung der Barbaren [5].

ius gentium ita accedit ad ius naturale, ut non possit servari ius naturale sine hoc iure gentium. Est de iure naturali *pax*. Si orientur bella, opus est missione legatorum ad componendam pacem. Et alias, si legati non essent admissi de iure gentium non possent bella sedari.» Ib.

[1] «Dico, quod facere contra ius gentium et illud violare est illicitum, quia de se importat iniuriam, quae infertur, et inaequalitatem quandam. Quia si Galli habent inviolatos legatos nostros, oportet quod nos etiam habeamus suos.» Ib.

[2] «Nunc dicam de legitimis titulis et idoneis, quibus barbari venire potuerint in ditionem Hispanorum», n. 1, 251.

[3] «Primus titulus potest vocari naturalis societatis et communicationis.» Ib.

[4] «Hispani habent ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi, sine aliquo tamen nocumento barbarorum, nec possunt ab illis prohiberi.» Ib. Für diesen ersten Satz führt er 14 Gründe an und beruft sich ausdrücklich auf das Völkerrecht und bemerkt dabei: «Non liceret Gallis prohibere Hispanos a peregrinatione Galliae», n. 2, 251. Es ist immer die Rede von Volk zu Volk.

[5] «Secunda propositio: Licet Hispanis negotiari apud illos sine patriae tamen damno», n. 3, 253. Dafür führt er fünf Gründe an, von denen der erste

3. Die Spanier haben in jenen Ländern auch das Recht, an den *Gemeingütern*, die dort jedem Bürger zukommen, teilzunehmen [1].
4. Kinder, von Spaniern geboren, die in jenen Ländern wirkliches Domizilium haben, haben ein Anrecht auf das *Bürgerrecht*, wenn sie es wünschen. Das ist völkerrechtlich begründet [2].
5. Sollten die Barbaren jener entdeckten Länder gegen eines der genannten Rechte der Spanier *Einsprache* erheben, so soll man sie zuerst gütlich zu überreden suchen, daß man ihnen nicht schaden werde : « Hispani primo debent ratione et suasionibus tollere scandalum et ostendere omni ratione, se non venire ad nocendum illis. » Geschieht alles das umsonst und drohen die Gegner mit Gewalt, so haben die Spanier das Recht, sich zu verteidigen und zu ihrer eigenen Sicherheit selbst *Festungen* zu bauen [3].
6. Ist alles das unnütz, um sich zu sichern, dann haben die Spanier auch das Recht, die Staaten zu *besetzen* und sich die Gegner zu *unterwerfen* [4].
7. Ist aber schließlich ein friedliches Zusammenleben mit den perfiden Feinden nicht möglich, dann haben die Spanier das Recht, sie zu *berauben* und sie in *Gefangenschaft* zu führen und ihre *Führer abzusetzen* und durch neue zu ersetzen [5].

Alles das ist nach Vitoria Völkerrecht vom rein *natürlichen Standpunkt* aus. Dieser Begründung fügt er dann noch Gründe für die

lautet : « quia etiam hoc videtur ius gentium ». Weiter beruft er sich auf die Pflicht der Nächstenliebe, die alles das fordert.

[1] « Tertia propositio : Si quae sunt apud barbaros *communia* tam civibus, quam hospitibus, non licet barbaris prohibere Hispanos a communicatione et participatione illorum », n. 4, 253.

[2] « Quarta propositio : Imo, si ex aliquo Hispano nascuntur ibi liberi et velint esse *cives*, non videtur quod possint prohiberi . . . dico ex parentibus habentibus illic domicilium. Probatur, quia hoc videtur esse de iure gentium, ut civis dicatur et sit, qui natus est in civitate », n. 5, 254.

[3] « Quod si reddita ratione barbari nolunt aquiescere, sed velint vi agere, Hispani possunt se defendere et omnia agere ad securitatem suam convenientia . . . Nec solum hoc, sed si aliter tuti esse non possunt, arces et monitiones aedificare », n. 6, 255.

[4] « Si omnibus tentatis Hispani non possunt consequi securitatem cum barbaris nisi occupando *civitates* et subiiciendo illas, licite possent hoc facere », n. 7, 256.

[5] « Cum perfidis hostibus agere possunt et omnia belli iura in illos prosequi et *spoliare* illos et in *captivitatem* redigere et dominos *priores deponere* et *novos constituere* », n. 8, 256.

gleiche These vom übernatürlichen Standpunkt aus, d. h. von der Offenbarung, hinzu, die wir hier übergehen.

In seiner Relectio VI^a [1] «De iure belli» = über das **Kriegsrecht** behandelt Vitoria eine Frage, die in erster Linie naturrechtlich ist, in ihrer Auswirkung aber offenbar zwischenstaatliche Rechtssphären schafft und die daher völkerrechtliche Probleme aufwirft. Da der Staat naturrechtlicher Institution ist, besitzt er von Hause aus, also naturrechtlich [2], das Recht, zu seiner Selbstverteidigung Krieg zu führen wie jeder Private gegen den ungerechten Angreifer das Recht der Selbstverteidigung hat [3]. Da aber bei jeder Verteidigung wenigstens zwei da sein müssen: der Verteidiger und Angreifer, schafft auch das staatliche Kriegsrecht neue und sehr verschiedene Rechtsverhältnisse zwischen Staat und Staat, Volk und Volk, d. h. es berührt zwischenstaatliche Fragen, die das Völkerrecht angehen. Daher bringt Vitoria hier vier Fragen zur Diskussion: 1. Ist es erlaubt Krieg zu führen? [4] 2. Wer kann Krieg führen? 3. Welche Ursachen sind für eine gerechte Kriegsführung maßgebend? [5] 4. Was ist im gerechten Kriege erlaubt und was nicht [6]? Die Lösung der ersten Frage haben wir bereits erwähnt. Daß nur die höchste Staatsautorität, sei es Staat oder Fürst, Krieg führen kann, ist einleuchtend, da die Kriegsführung zu den Souveränitätsrechten gehört [7]. Über die gerechten Ursachen zum Krieg betont Vitoria treffend: daß die *bloße Verschiedenheit der Religion* noch kein Grund sei, jemanden Krieg anzusagen [8]. Noch weniger *Machtgelüste* und Ruhmsucht, sondern einzig und allein schweres zugefügtes Unrecht [9]. Zweck des Krieges muß immer der Friede und die eigene staatliche Sicherheit sein [10]. Das alles ist klar für jedermann, wenigstens in Theorie! Aber bei der vierten Frage: *was ist erlaubt im gerechten Kriege*, beginnen auch für Vitoria die Zweifel — dubia —, und eben hier bringt er völkerrechtliche Probleme in Diskussion, die

[1] «Relectiones tredecim»: Relectio VI^a. Ed. Ingolstadt, 266-304. Wir geben im folgenden die Seitenzahl der genannten Edition an, wie im vorigen.

[2] Das. n. 1, 274.

[3] n. 1, 273.

[4] n. 2 ss., 275 ff.

[5] n. 10, 279 ff.

[6] n. 15 ss., 281 ff.

[7] n. 2, 275 ff.

[8] «Pro qua fit prima propositio, Causa belli non est *diversitas religionis.*» n. 10, 279.

[9] «Non est iusta causa belli amplicificatio regni.» n. 11, 279. «Nec est iusta causa belli gloria propria aut aliud commodum principis.» n. 12, 279. «Unica est et sola causa iusta inferendi bellum *iniuria accepta.*» n. 13, 280.

[10] Das. n. 18, 282.

wir hier dem Leser kurz skizzieren und die für den Ursprung des modernen Völkerrechts sicher nicht belanglos waren.

1. Dem Kriegsführer ist, nach Vitoria, alles erlaubt, was zur Verteidigung und Erhaltung des Staates nötig ist [1].
2. Er hat ein Recht auf alle *verlorenen Güter* [2].
3. Er hat das Recht, aus den Gütern des Gegners für die Kriegsauslagen und erlittenen Schaden sich zu entschädigen [3].
4. Er kann zur Sicherheit des Friedens feindliche Burgen — arces — und Munitionslager zerstören, und kann bei erworbenem Siege *Geiseln*, Schiffe und *Waffen* verlangen [4].
5. Der Sieger hat kraft des Völkerrechts, « ex iure gentium et orbis totius auctoritate », nicht allein Rechte auf die eigenen Untergebenen, sondern auf die *Fremden* (extraneos), die er strafen kann, damit sie nicht mehr schaden, oder auch unschädlich machen [5].
6. Vitoria steht dem *schiedsrichterlichen* Gedanken nahe. Die Überzeugung von der Gerechtigkeit des Krieges muß eine wohlbegründete sein, ehe man Krieg führt [6], denn wer immer überzeugt ist von der Ungerechtigkeit eines Krieges, darf nicht kämpfen [7], wenngleich es nicht leicht Sache der Untergeordneten ist, über die Gerechtigkeit eines Krieges zu urteilen [8]. Dagegen ist es Pflicht der *führenden Kreise*, die ein Wort dazu zu sagen haben, die Frage sehr ernst zu prüfen, und infolgedessen müssen sie die *Gründe der Gegner hören, wenn diese guten Willens sich äußern wollen;* sie sollen weise Männer, die freimütig, ohne Rache, Haß und Begierlichkeit reden, beraten [9], denn es handelt sich um eine Sache großer Gefahr, um das Unglück vieler, mit denen wir durch die Bande der *Nächstenliebe* verbunden sind : « Nec talis error excusabit auc-

[1] Das. n. 15, 281.
[2] Das. n. 16, 281.
[3] Das. n. 17, 281.
[4] Das. n. 18, 281-282.
[5] Das. n. 19, 282-283.
[6] Das. n. 20, 283 ff.
[7] « Si subdito constat de iniustitia belli, non licet militare etiam ad imperium principis. » n. 22, 284.
[8] Das. n. 24 ss. 285.
[9] « Oportet ad bellum iustum magna diligentia examinare iustitiam et causas belli et *audire etiam rationes adversariorum, si velint ex aequo* et bono disceptare. Omnia enim sapienti verbis prius experiri oportet quam armis, et oportet consulere probos et sapientes viros et qui cum *libertate* et *sine ira* aut odio et cupiditate loquantur. » n. 21, 284.

tores, maxime in re tanta et ubi agitur de periculo et calamitate multorum, qui tandem sunt *proximi* et quos diligere tenemur sicut nosipsos ».[1]

7. Auch im Kriege ist es nie erlaubt **Unschuldige,** z. B. Kinder, direkt, *absichtlich zu töten*[2], auch nicht, wenn man voraussieht, daß sie später als Erwachsene die Waffen gegen uns tragen werden (z. B. Türken), denn immer gilt das Axiom : « quod nullo modo licet, quia non sunt facienda mala ut vitentur etiam alia mala maiora ».[3]

8. Dagegen hält Vitoria die **Vermögensberaubung** des Kriegsgegners, auch der Unschuldigen, für erlaubt, insofern sie zur Erreichung des Sieges notwendig ist[4]. Völkerrechtlich gehören alle *beweglichen* (mobilia)[5] und *unbeweglichen Güter :* Äcker, Festungen und Städte, insoweit sie als Kriegsentschädigung notwendig sind, dem Eroberer[6]. Aus dem gleichen Grunde sind *Kriegskontributionen* gestattet zur Selbstentschädigung, aber auch zur Strafe des Feindes[7]. Im äußersten Notfalle kann der Sieger zur eigenen Sicherheit auch *gegnerische Fürsten* absetzen[8].

9. Bezüglich der **Kriegsgeiseln** stellt Vitoria die Frage : Dürfen die Kriegsgeiseln, falls der Feind die Treue bricht oder vertragsbrüchig ist, getötet werden ? Er unterscheidet : Wenn die Geiseln zu den « Schuldigen » (nocentes) gehören, weil sie als Feinde die Waffen getragen, dürfen sie getötet werden. Gehören sie aber zu den Unschuldigen (innocentes), dürfen sie, wie z. B. Kinder und Frauen, nicht getötet werden[9].

10. Wie steht es mit den **Kriegsgefangenen** ? Wer darf in Kriegsgefangenschaft geführt werden ? Dürfen die Gefangenen getötet werden ? Vitorias Lösung kann auf 3 Sätze zurückgeführt werden :

Erstens : Wer als *Gast* (hospites) oder *Pilger* (peregrini), also zufällig beim Feinde weilte, ohne Kriegsteilnahme, darf weder beraubt

[1] Das.
[2] Das. n. 35, 291-292.
[3] n. 38, 293.
[4] 294 ; besondere Schonung wünscht er für die unschuldigen Bauern !
[5] n. 51, 299. [6] n. 54, 301. [7] n. 58, 302-303.
[8] « Si obsides alias sint de numero *nocentium*, puta qui tulerunt contra eos arma, interfici iure possunt in eo casu. Si autem sunt innocentes, ex supra dictis constat, quod interfici non possunt, ut cum sunt pueri aut foeminae, aut alii innocentes. » n. 43, 296.
[9] Ib.

noch gefangen werden, denn hier handelt es sich nicht um Feinde : « nec revera sunt hostes »[1].

Zweitens : Wer aber tatsächlich *zum Feinde gehört,* seien es Kinder oder Frauen, Schuldige oder Unschuldige, darf in *Gefangenschaft* geführt werden[2]. Sind es *Christen,* so bestimmt das Völkerrecht, so dürfen sie nicht als *Sklaven* (servitutem) behandelt werden. In diesem Falle hat die Gefangenschaft auch bei Kindern und Frauen nur den Zweck des Lösegeldes[3].

Drittens : An sich wäre es bezüglich der *Schuldigen* nicht ungerecht sie zu *töten.* Aber nach dem geltenden Völkerrechte sollen *gar keine Gefangenen,* auch nicht die Schuldigen (nocentes), d. h. jene, die am Kriege teilnahmen, getötet werden. So will es das Völkerrecht und so soll es gehalten werden[4], wie es unter wackern Männern gehalten zu werden Sitte ist : « et servandum est ius gentium modo, quo inter bonos viros servari consuetum est »[5].

Kraftvoll hat Vitoria seine Ansicht in den berühmten drei *Kriegs-Canones,* die er am Schlusse « De iure belli » beifügt, zum Ausdruck gebracht :

I. Besitzt der Fürst wirklich die Autorität, Krieg zu führen, so soll er nicht *Gelegenheiten und Ursachen dazu suchen,* denn der Friede ist das höchste Ziel. Er bedenke wohl, daß alle Menschen *Brüder* sind, die wir wie uns selbst lieben sollen, und daß wir alle, die Gott geschaffen und Christus erlöst hat[6], Gott Rechenschaft geben müssen.

[1] n. 36, 292.

[2] « Licet ducere in captivitatem *omnes hostes* sive nocentes, sive innocentes. » n. 42, 295.

[3] « Quia iure gentium inter christianos videtur receptum, ut christiani iure belli *non fiant servi,* in bello quidem inter christianos non licet ; sed si opus est ad finem belli captivos ducere etiam innocentes, ut pueros et foeminas : non quidem in *servitutem,* sed ut pro illorum redemptione peccunias recipiamus licitum est. » Ib.

[4] « Nocentes interfici possunt per se loquendo ... sed quia in bello multa iure gentium constituta sunt, videtur receptum consuetudine et usu belli ut captivi parta victoria ... *non interficiantur.* » n. 49, 298.

[5] Ib. 298-299.

[6] « Primus canon. Supposito, quod princeps habet auctoritatem gerendi bellum, primum omnium debet *non quaerere occasiones* et causas belli, sed si fieri potest, cum omnibus hominibus *pacem* habere ... ; debet autem recogitare, quod alii sunt *proximi,* quos tenemur diligere sicut nos ipsos et quod habemus omnes communem Dominum, ante cuius tribunal tenemur rationem reddere ... quos Deus creavit et pro quibus Christus mortuus est. » n. 60, 303.

II. Nie führe er Krieg, um ein *Volk zu vernichten*, sondern nur im Interesse des *Rechtes* und zur *Sicherheit* und *Verteidigung* des Vaterlandes, mit dem *Frieden* als Ziel vor Augen : « Secundus canon : Conflato iam ex iustis causis bello, oportet illud gerere non ad perniciem gentis ... sed ad consecutionem iuris sui et defensionem patriae ... et ut illo bello pax aliquando et securitas consequatur. »[1]

III. Nach erworbenem Siege sei er *mäßig*, von christlicher Bescheidenheit beseelt ; er sei ein *gerechter Richter* zwischen den beiden Staaten, nicht *ein Ankläger* nur des Einen ; er suche möglichst das *Unglück* des schuldigen Gegners zu mildern bei all der Bestrafung des schuldigen Gegners, zumal die Schuld des Feindes zumeist bei den Führern liegt, während die Soldaten in guten Treuen kämpften[2].

Vitorias Ansicht kurz zusammenfassend, betonen wir in derselben zwei Hauptmomente :

a) Vitoria war unseres Wissens der erste, der das moderne eigentliche Völkerrecht **seinem Begriffe nach** antizipierte. Er hat, und zwar wie gezeigt wurde, ausdrücklich ein doppeltes ius gentium unterschieden : ein *privatrechtliches* = zwischen Bürgern verschiedener Staaten, und ein zweites : das *öffentlich-zwischenstaatliche* Recht. Das letztere ist ein *positiv-geschriebenes* Recht zwischen Staat und Staat und ist dem Begriffe nach unser modernes Völkerrecht. Nach Vitoria kennt auch *Franz Suarez* S. J. (1548-1617) ein doppeltes ius gentium[3]. Ob *Dominicus Soto* O. P. (1494-1560) den gleichen Begriff besaß, wie behauptet wird, wage ich nicht zu sagen[4]. Sicher aber besaß ihn mit anderen Zeitgenossen *Hugo Grotius* (1583-1645)[5].

[1] n. 60, 304.

[2] Tertius canon. Parta victoria ... oportet *moderate* et cum modestia christiana victoria uti et oportet victorem existimare se iudicem sedere inter duas respublicas, alteram quae laesa est, alteram quae iniuriam fecit ; ut non *tanquam accusator*, sed tanquam iudex sententiam ferat, qua satisfieri possit reipublicae laesae. Sed quantum fieri poterit, cum *minima calamitate* et malo reipublicae nocentis, castigatis nocentibus ... et maxime, quia ut plurimum inter christianos tota culpa est penes principes. Nam subditi bona fide pro principibus pugnant. » n. 60, 304.

[3] « Addo vero ad maiorem declarationem duobus modis dici aliquid de iure gentium : uno modo quia est ius quod omnes populi et gentes variae inter se servare debent ; alio modo quia est ius, quod singulae civitates vel regna intra se observant. » De leg. lib. II c. 19 n. 8.

[4] De iustitia et iure, lib. III q. 1 a. 3.

[5] De iure belli et pacis, l. III c. 3. (Ed. Frankfurt 1596) ; Mare liberum c. 1 u. 2.

b) Was aber für Vitoria noch höher anzuschlagen ist, ist das: er kannte das moderne Völkerrecht begrifflich auch schon in ganz verschiedenen **Verzweigungen**, und zwar: Erstens, auf *politischem* Gebiete: internationales Recht der Unverletzlichkeit der Gesandten, das Recht auf Aufnahme in fremdes Bürgerrecht, Anteilnahme an Gemeingütern in anderen Staaten. Zweitens, auf *wirtschaftlichem* Gebiete: zwischenstaatliche Begünstigung des Handels. Drittens, auf *humanitärem* Gebiete: Schutz der verschiedenen Religionen. Oberstes Prinzip des völkischen Zusammenlebens sind Gerechtigkeit und Liebe. Hoch steht die Gastfreundschaft und der Schutz der Kinder und Frauen, soweit als möglich auch der unschuldigen Gefangenen und Geiseln. Viertens, auch der Idee *schiedsgerichtlicher Unterhandlungen* stand Vitoria nicht ferne. Fünftens, vor allem dem völkerrechtlichen *Kriegsrecht* hat er mit seinen Ausführungen über den Frieden als höchstes Völkerziel, ferner über Geiseln, Kriegsgefangene und die wahren Ursachen des Rechtes zum Krieg, intensiv vorgearbeitet.

Wir verfolgen hier die weitere Entwicklung des modernen Völkerrechts nach Vitoria nicht. Hervorgehoben sei hier nur, daß Hugo Grotius nicht der erste war [1], der die Religionstoleranz schützte, sondern vor ihm schon Vitoria, wie dargetan wurde. Im übrigen hat Grotius im 3. Buche « De iure belli et pacis » zur Entwicklung des Völkerrechts sicher Wertvolles beigefügt, und mit seinem « Mare liberum » gegen die Portugiesen (Lusitanier), hat er das internationale *Seerecht* begründet.

Mag man über die eine und andere Ansicht Vitorias verschieden denken, so sind seine Verdienste für die Entwicklung des modernen Völkerrechts doch unbestritten. Aus Vitoria spricht ein völkerrechtlich *idealer, gerechter*, wahrhaft *menschlicher* Geist, und, was er geboten, war begrifflich eine eigentliche *Vorlage* für das internationale Völkerrecht. Er verdient es, als Pionier desselben gefeiert zu werden!

[1] Vgl. *Überweg-Heinze*, Grundriß, Neuzeit, III. Bd. (10. Aufl.), 67.

Johannes Capreolus O. P.

der « Princeps Thomistarum » († 7. April 1444) und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule.

Ein Gedenkblatt zu seinem fünfhundertjährigen Todestag.

Von Protonotar Professor Dr. Martin GRABMANN.

(Fortsetzung und Schluß.)

II.

Der Einfluß der Defensiones theologiae D. Thomae des Johannes Capreolus auf die Weiterentwicklung der thomistischen Studien machte sich zuerst in Italien geltend, wo auch alle älteren Drucke dieses Werkes erschienen sind. Der große Umfang und inhaltliche Schwierigkeiten dieser gewaltigen Thomasapologie haben offenbar den Anlaß dazu gegeben, daß von hervorragenden Thomisten abkürzende Bearbeitungen mit Zusätzen angefertigt worden sind. Ein hochangesehener italienischer Dominikaner, der dem humanistischen Philosophen Giovanni Pico, Graf von Mirandola nahestand, Paulus Barbus Soncinas († 1494), der bedeutende Kommentare zur aristotelischen Physik und Metaphysik hinterlassen hat, hat eine solche abkürzende Darstellung der Defensiones theologiae hergestellt, die nach seinem Tode von seinem Ordensgenossen Isidorus de Isolanis, der durch seine Summa de donis S. Josephi viel zur Ausbreitung der Verehrung des hl. Joseph beigetragen hat, herausgegeben und mehrfach gedruckt worden ist (Papiae 1522, Lugduni 1528, Lugduni 1580, Salmanticae 1580). Der Titel der von mir in der staatlichen Bibliothek Eichstätt benützten Ausgabe von Lyon (1580) lautet: Pauli Soncinatis Epitomes questionum Joannis Capreoli super libros sententiarum per Isidorum de Isolanis Mediolanensem edite et multis in locis supplete. In einem am Schluß angebrachten Vorwort widmet Isidorus de Isolanis dem Princeps Thomistarum warme begeisterte Worte: « Non minore etenim veneratione excipiendum esse Joannem Capreolum quam divum Thomam,

in quo spiritum angelicum transmisisse videtur Spiritus Sanctus: observandam et explicandamque altius eiusce angelici doctoris scientiam, fidei catholicae scutum profecto inexpugnabile. Didici ego aliquando a patribus ordinis nostri, viris praecipuis, eundem Joannem Capreolum fuisse cordatissimo prudentissimoque munere christianae simplicitatis ab alto donatum. Qui etiam ante imaginem quampiam Divae Mariae peculiari studio longas quotidianasque moras orans trahere consueverat. »

Ein anderer hochangesehener italienischer Dominikaner Silvester Prierias († 1523), der erste italienische literarische Gegner Luthers, Verfasser einer weitverbreiteten Beichtsumme, und eines Kommentars (Conflatus) zur Prima, hat zwei Kompendien zu Capreolus verfaßt. Fr. Stegmüller führt aus dem Conflatus des Silvester Prierias zur Prima eine Äußerung desselben über Capreolus an [1]: Post hunc nobilissimum thomistam (Hervaeus) venit Johannes Capreolus, qui tametsi Hervaeo par ingenio non fuerit, fuit tamen praestantissimus doctor et acerrimus defensor S. Thomae, post cuius doctrinam propalatam in Italia iam nullus ex discipulis S. Thomae vel mediocriter doctus aut scotistas aut alios adversarios S. Thomae facit alicuius momenti. Dem Compendium Capreoli, das 1497 in Cremona gedruckt worden ist, gab Silvester Prierias Additiones in Johannem Capreolum bei. Der Titel dieser Capreolusbearbeitung lautet: Egregium vel potius divinum opus in Johannem Capreolum tholosanum sacri ordinis predicatorum ordinis. A fratre Silvestro Prieriano eiusdem ordinis Sacre theologie baccalario rarissimis conserendo cum nonnullis appendicibus seu additamentis complectentibus ad omnem in theologicis materiis materiam acuratissimorum doctorum pene omnium clarissimas opiniones Sancti Thomae videlicet Hervei, Petri de Palude, Durandi, Scoti, Aureoli, Francisci maironis, Ocham, Gregori de arimino, Alphonsi toletani, Egidii, Henrici, Garronis, Almafetani, Adam, Monachi albi ac ceterorum fausta felicique editione habes ... Impressum Cremonae per calcographum Carolum de Darleriis Civem Cremonensem Anno domini MCCCCLXXXXVII XVII kalendas Maii. Ich habe ein in der staatlichen Bibliothek in Eichstätt, in der die Handschriften und die alten Drucke des ehemaligen dortigen Dominikanerklosters sich finden, vorhandenes Exemplar dieses Compendium benützt. In einem kurzen Vorwort spricht sich der Verfasser über Zweck und Anlage des Werkes aus. Johannes

[1] *Fr. Stegmüller*, Gratia sanans 405 Anm. 53.

Capreolus tholosanus veritatis propugnator Angelici doctoris acquinatis thome subdolis sed parum constantibus argumentis divina scripta refutare conantes non suis tantum, sed eiusdem acquinatis armis tanquam adamantino scuto instructus copiosissime refutavit penitusque labefactavit ita ut non Capreolum sed Thomam ipsum in aciem prodire confligere hostemque prosternere perspicias. Verum ob immensum argumentorum acervum, que in utramque partem adducuntur, quum recentiores theologos longitudine operis fatigari et ab eius lectione deterreri non ignorarem, qui malunt breviora quam prolixiora percurrere ne ulla excusatio tam delicatis lectoribus adesset Ego frater Silvester prierianus sacri ordinis predicatorum minimus fructuosum laborem subterfugere nollens succisis et obelisco aut asterisco notatis que parum constarent : Epithoma quoddam sive breviarium confeci. Conclusiones earumque rationes breviter colligens ac nichil a veritate deflectens frivolis et per se languescentibus argumentis reiectis divi acquinatis Thome ac Capreoli ad unguem exposui. Adieci insuper nonnulla, que ad maiorem quorumdam argumentorum solutionem ymo puriorem clarioremque cognitionem faciunt. In omnibus autem Auctores ipsos citavi, ne alienam laudem aucupari viderer quod arrogantis est aut temerarii.

An das Compendium Capreoli reiht Silvester Prierias Additiones in Johannem Capreolum, die in der Druckausgabe von Cremona von 1497 auf fol. 285a beginnen. Über den Zweck dieser Additiones unterrichten uns einleitende Darlegungen : Quia Johannes Capreolus non opiniones sed argumenta theologorum refutavit postquam illum ad compendium reduxi : intendo pro posse et ingenio meo varias hominum sententias prout librorum copia vel inopia permiserit suis locis addere et inserere. Motiva autem eorum nec plene tangam nec aliquo modo solvam, quia hoc prolixiori et acriori labore perficiendum est et quia ex solutionibus Capreoli potest sibi quisque solutiones colligere ceterorum. Id vero nunc satis est, si aliquod motivum tetigero : Aut opinio que, recitabitur, intelligatur, quia principaliter hac sola et precisa causa opiniones adducam : ut conclusio et opinio S. Thome ex variis opinionibus clarior appareat et secundario ut sciatur, quid senserint alii. Unum autem lectores omnes admoneo, quod longo tempore et multis laboribus didici omnes scilicet auctores, qui ab isto patre arguentes in hoc opere introducuntur argumentorum suorum conclusiones tenere Scoto dumtaxat excepto. Licet enim omnium argumenta eorum opinionibus adhuc conferre nequiverim, tamen pro magna et maiori parte

conțuli et sic experior. Ubi rursus auctorem quamvis allegans locum tacuere, eadem distinctione proprie intelligo dicta esse, que recitantur. Excipitur etiam Aureolus ut videtur, cuius tamen scripta habere non potui. Es gewähren diese Worte uns einen Einblick in die gründliche gewissenhafte Arbeitsweise dieses Dominikanertheologen, der eine so umfassende schriftstellerische Tätigkeit entfaltet hat und zugleich durch verschiedene Ämter seines Ordens und zuletzt als Magister Sacri Palatii in Anspruch genommen war.

Silvester Prierias hat in diesen Additiones, die sich auch an die Reihenfolge der Sentenzen des Petrus Lombardus halten, eine stattliche Zahl von Scholastikern herangezogen, die sich bei Capreolus nicht finden. Ich bringe als Beleg die am Anfang in den Quästionen über das Wesen der theologischen Wissenschaft aufgeführten Autoren. Igitur primo sententiarum prima questio prologi conclusione prima additio Theologia revelata seu habitus theologicus est duplex unus eorum est articulorum fidei, qui dicitur et est fides a deo infusa ; alius est conclusionum, que ex eisdem tamquam ex principiis deducuntur, que a scotistis dicitur fides acquisita : a thomistis autem scientia theologica. Silvester Prierias bringt in dieser quaestio opiniones von Herveus Natalis, Alfonsus toletanus eremita und Bernardus Oliverii. Der hier zitierte tractatus de scientia quem pro declaranda opinione S. Thome edidit, ist ohne Zweifel die im Cod. Vat. lat. 817 erhaltene Defensio doctrinae fratris Thomae des Herveus Natalis, aus der E. Krebs umfassende Texte veröffentlicht und verarbeitet hat [1]. Alfonsus Toletanus eremita ist der spanische Augustinertheologe und Erzbischof von Sevilla, Alfonsus Vargas Toletanus († 1366), dessen theologische Einleitungslehre J. Kürzinger dargestellt hat. Bernardus Oliverii ist gleichfalls ein spanischer Augustinertheologe († 1348). Die conclusio secunda handelt de subalternatione. Hier begegnen uns folgende Theologen : Herveus mit der gleichen Schrift, Gregorius (von Rimini), Durandus, Landulfus (Caracciolo, Franziskanertheologe und Skotist, † 1351), Petrus de Palude, Petrus Aureolus, Henricus (Heinrich von Gent), Jacobus de Apamiis (gleichfalls ein Augustinertheologe), Jakob von Neapel (damit ist jedenfalls der Augustinertheologe und Erzbischof von Neapel, Jakob von Viterbo († 1308) gemeint. In der quaestio 2 : quid sit praxis a qua dicitur habitus practicus, treten folgende

[1] *E. Krebs*, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Herveus Natalis, Münster 1912.

Namen auf: Skotus, Ockham, Durandus, Alfonsus, Eustratios, Erzbischof von Nicaea, nach 1117 Mitverfasser eines griechischen Kommentars zur nikomachischen Ethik, der von Robert Grosseteste ins Lateinische übertragen worden ist), Gregorius. Hier findet sich die Bemerkung: Et sic etiam intellige Herveum et Capreolum non dissonare. Bei der Behandlung der conclusio 6, der Frage: Utrum theologia nostra sit speculativa vel practica, sind Skotus, Aureolus, Garro (Wilhelm von Ware) und Gregorius, bei der additio de unitate scientiae Henricus, Alexander de Elpidio (der durch seine kirchenpolitischen Traktate bekannte Augustinertheologe, † 1326 als Bischof von Melfi), Forestus (der ungarische Augustinertheologe Stephanus Forestus, † 1352) und Thomas Anglicus (wohl Thomas von Sutton O. P.) genannt. Es sei noch auf die Erörterung der Frage: Utrum esse creature ab essentia distinguatur hingewiesen. Hier werden drei opiniones angeführt, diejenige Heinrichs von Gent, die zweite des Herveus Natalis und die dritte des hl. Thomas von Aquin. Über diese ist bemerkt: Tertia est S. Thome, que differt a priori (sc. Hervei), quod dicit ipsum esse absolutum aliquid esse et cum essentia componere. Herveus autem, qui fuit judicio meo optimus thomista, et in hac parte declinavit a S. Thoma licet cum dubitatione tantum. Unde in hac materia frequenter utitur verbis dubitationis etiam positionem S. Thomae sic declarat dicens. Secundum existimantes esse differre ab essentia sicut actum eiusdem esse dicit actum essentie, essentia autem vero subiectum in abstracto, ens vero significat utrumque in concreto, quia ut est nomen accipitur ab essentia, ut autem est verbum seu participium ab esse. Existentia autem et entitas dicunt per modum nominis abstracti id quod et existens existere et esse per modum verbi. Nec inconvenit unum concretum habere duo abstracta per modum nominis et verbi ut hic diligens diligere dilectio.

Zu den italienischen Dominikanern kann auch Dominikus von Flandern (Balduin Lottin) gerechnet werden [1], der nachdem er Professor in Paris gewesen war, in Bologna in die Lombardische Dominikanerprovinz eintrat und in Bologna, Pisa und Florenz dozierte († 1479). Derselbe zitiert in seinem Metaphysikkommentar (Summa divinae philosophiae), einer sehr bedeutenden Auslegung der Metaphysik des Aristoteles und des hl. Thomas zugleich, auch Johannes Capreolus:

[1] *U. Schikowski*, Dominikus de Flandria O. P. († 1479). Sein Leben, seine Schriften, seine Bedeutung. Archivum Fratrum Praedicatorum 10 (1940) 166-221. *L. Mahieu*, Dominique de Flandre (XVe siècle), sa métaphysique, Paris 1942.

Respondeo dicendum, quod aliqui de subalternatione scientiarum scribentes dixerunt, quod ad veram subalternationem sufficit, quod subiectum inferioris scientiae se habeat ex additione ad subiectum superioris sicut dicit Joannes Capreolus super I sent. q. 1 a. 1 in solutione septimi argumenti contra secundam conclusionem. Dominikus von Flandern polemisiert gegen diese Ansicht. Er hat ohne Zweifel die Defensiones des Capreolus in einer Handschrift benützt, da die erste von dem Dominikaner Thomas a S. Germano Brixianus besorgte Druckausgabe im Jahre 1483, also nach dem Tode des Dominikus von Flandern, erschienen ist.

Auch die beiden ganz großen Repräsentanten der italienischen Dominikaner- und Thomistenschule zu Beginn der Neuzeit, Kardinal Cajetan und der Ordensgeneral Franz Sylvestris von Ferrara schätzen und zitieren die Defensiones des Capreolus. Im Kommentar Cajetans zur theologischen Summa finden sich Hinweise auf Capreolus. Vor allem dient der Princeps Thomistarum als Vermittler der Kenntnis mittelalterlicher Scholastiker und Thomasgegner, deren Werke Cajetan nicht zur Verfügung standen. Ich bringe ein paar Belege aus dem Kommentar zur Prima : Multa alia argumenta in hac materia habes in Capreolo in II dist. 14 q. 1 et in IV dist. 44 q. 6 (q. 12 a. 8). Ut enim apud Capreolum XXVII distinctione Primi q. 2 patet, arguunt contra hoc Scotus, Aureolus, Durandus, Petrus de Palude et Gerardus de Carmelo (q. 27 a. 1). Dubium occurrit ex Aureolo apud Capreolum in IX distinctione Primi (q. 27 a. 2). Das Verhältnis Cajetans zu Capreolus könnte vielleicht noch mehr aus seinem Sentenzenkommentar zu erkennen sein, der im Cod. lat. 3076 der Bibliothèque nationale zu Paris erhalten ist und leider unediert geblieben ist. Cajetan hat, ohne es zu wollen, durch seinen klassischen Kommentar zu allen Teilen der theologischen Summa den Princeps thomistarum in den Hintergrund gedrängt. Er hat in der Erklärung der thomistischen Lehre einen starken Einfluß auf die von Franz von Vitoria O. P. begründete Theologenschule von San Esteban in Salamanca ausgeübt. Nachdem anstelle der Sentenzen des Petrus Lombardus die Summa theologiae des hl. Thomas das Textbuch für die akademischen Vorlesungen an den theologischen Fakultäten und Ordensschulen geworden war und die Kontroversen der Schulen sich an den Text der Summa knüpften, ist es von selbst dazu gekommen, daß man für die Thomasauslegung eher zum Summakommentar Cajetans als zu den Defensiones des Capreolus, die an den Aufbau der Sentenzen sich hielten, gegriffen

hat, zumal neue Problemstellungen das Interesse für die Schulstreitigkeiten des 14. Jahrhunderts allmählich immer mehr schwinden ließ. Das überragende Verdienst des Princeps Thomistarum wird dadurch keineswegs verringert, da im Licht geschichtlicher Betrachtung große wissenschaftliche Werke, welche ein Gedanken- und Wahrheitsgebäude durch mächtige gegnerische Geistesströmungen hindurch retten und einer späteren Periode zuführen, einen unvergänglichen Wert besitzen. Für die spekulative Ergründung der thomistischen Lehre, für die Darstellung der Gedankenfülle und Gedankentiefe des Hauptwerkes des Aquinaten, für die selbständige Weiterbildung der thomistischen, philosophischen und theologischen Gedanken ist der in seiner Eigenart bisher noch nicht überholte Kommentar des Kardinals Cajetan, der Thomist und Humanist zugleich war, von ganz überragender Bedeutung; aber für die historische Thomasinterpretation wird man den Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis des Johannes Capreolus, der eine viel größere und unmittelbarere Kenntnis der auf die thomistischen Eigenlehren sich beziehenden Kontroversliteratur besaß und der Thomaserklärung der ältesten Thomistenschule viel näher stand, den Vorzug vor dem Kommentar Cajetans geben können [1]. Auch Franz Sylvestris von Ferrara, dessen Kommentar zur Summa contra Gentiles dem Kommentar Cajetans zur theologischen Summa würdig an die Seite tritt, beruft sich auf Capreolus, aus dem er gleichfalls vielfach seine Kenntnis mittelalterlicher Lehrmeinungen schöpft. Ich bringe ein paar Belege: Propterea bene solvit Capreolus in 25 distinctione Secundi et in loco praeallegato, rationes pro ista ratione (I 37). Et ex hoc solvuntur multa argumenta adducta a Capreolo in I. sent. dist. XV (II 89). Sed quia eas (sc. rationes Scoti) plenissime Capreolus in II. Sent. evacuat, et eas et earum solutiones summatim tantum tangemus (II 93).

Enger noch als Cajetan und Franz Sylvestris von Ferrara schloß sich der italienische Dominikaner Chrysostomus Javelli († nach 1538) in seinem Kommentar zur Prima an Johannes Capreolus an. Er stellt häufig Cajetan, den er anonym als expositor einführt, und Capreolus einander gegenüber und sucht beide miteinander in Einklang zu bringen. In der Erklärung von q. 1 a. 2: Utrum sacra doctrina sit scientia bemerkt Javellus: Ex his declaratis poteris solvere omnia argumenta

[1] *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 602-613, Die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte des Thomismus und der Thomistenschule.

adversantium, quae recitantur a Capreolo in qu. prologi et solvuntur solutionibus resolutis non discordantibus a Capreolo ideo vide tu expositorem et sufficit. Bei der Behandlung der Frage : Utrum deus sit subiectum in hac scientia ist gleichfalls auf die Übereinstimmung zwischen Capreolus und Cajetan hingewiesen : Quoniam autem Capreolus clare solvit, nec alio modo scivit solvere expositor, ideo tu vide Capreolum ... Non adduco illa, quoniam Capreolus ibi clarus et sufficiens est. In der Beurteilung der Gottesbeweise des hl. Thomas q. 2 a. 3 : Utrum deus sit gibt er dem Capreolus den Vorzug vor Cajetan : Quantum ad rationes B. Thomae Adverte, quod licet expositor teneat has rationes non efficaciter concludere expresse Deum esse, quoniam prima et secunda non deducunt nisi ad primum corpus idest caelum et animam intellectivam et similiter alia non concludunt quaedam praedicata, quae pro veritate sunt propria Deo, non curando quomodo vel qualiter sint, tamen sequendo doctrinam Capreoli in dist. 3 q. 1 melius est, quod sustineas has esse sufficientes, supponendo unum, quod scilicet non fuit necesse B. Thomam in quolibet suo libro, in quo recitat aliquas rationes, uniformiter ad ultimum resolvere. Bei der Erklärung von q. 27 a. 1 : Utrum in Deo sit processio schreibt Javellus : Tertium dubium est : si verbum productum ex notitia, id est actu intelligendi, distinguitur realiter ab ipso actu, expositor tenet partem affirmativam et concordat cum Capreolo in dist. 27 q. 2 ad 1 contra primum in 2. loco. Idem tenet Herveus in 2. Quodlibet. q. 8 ibi. Quantum autem ad illud, quod est principale etc. et adducit argumenta, quae etiam recitantur a Capreolo ubi supra. Sed non curabis solutiones Hervei, nam de actione immanente tenet opinionem Scoti inconvenientem, ideo sequere responsiones Capreoli. Bei der Erörterung der Frage : Si est alia processio a generatione verbi (q. 27 a. 3) wird bemerkt : Istas conclusiones videbis in Capreolo dist. 13 q. 1 cum probationibus suis. Sed adverte, quod multi impugnant eas potius, quia non attingunt sensum B. Thomae quam aliquid efficaciter concludunt.

Eine hohe Wertschätzung für Capreolus als Metaphysiker bekundet der italienische Dominikaner Raphael Ripa, der in seinem ausgedehnten Kommentar zu der thomistischen Schrift De ente et essentia [1] sehr häufig und in zustimmender, anerkennender Weise Capreolus zitiert. Z. B. Ad quartum egregie respondebat Capreolus, sic bene Capreolus,

[1] *Raphael Ripa* O. P., Commentaria et quaestiones in S. Thomae Aquinatis De ente et essentia tractatum, Romae 1598.

sic recte Capreolus, sic docte Capreolus. An einer Stelle bemerkt er mit Hinblick auf Capreolus, Franz Sylvestris von Ferrara und Paulus Soncinas [1]: Ita docent illi qui inter D. Thomae discipulos et aliorum thomistarum magistros nemini concedunt.

Das große Interesse der italienischen Thomisten und Dominikanertheologen des 16. Jahrhunderts zeigt sich auch darin, daß, wie schon früher bei der Aufzählung der Druckausgaben des Capreolus erwähnt wurde, der Dominikaner Matthias Aquarius († 1591) 1589 in Venedig eine Ausgabe der Commentaria in quattuor libros sententiarum des Capreolus veranstaltete. Er hat zum Capreolustext wertvolle Zusätze gemacht: Conclusiones S. Thomae, quas defendit Capreolus in 4 II. sententiarum adversus male de eis sentientes corroboratas auctoritatibus s. scripturae, conciliorum et ss. Patrum et glossatas germano sensu doctoris sancti. Am Schluß des 4. Bandes sind beigefügt: Controversiae inter Divum Thomam et ceteros theologos et philosophos. Ich habe von dieser Ausgabe keine Einsicht nehmen können. Fr. Stegmüller stellt im Anschluß an Quétif-Echard noch Capreolusindices aus der Feder von italienischen Dominikanertheologen des 16. Jahrhunderts zusammen: von Dominicus de Mortario († 1504), von Hieronymus Fontanus von Ferrara († 1532) und von Bartholomaeus Spina († 1546) [2].

Welche Verwertung die Defensiones theologiae D. Thomae des Capreolus in Frankreich speziell in Paris, wo er selbst Professor an der theologischen Fakultät war, im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert gefunden hat, läßt sich nicht leicht feststellen, da wir über die geistigen Strömungen an der Pariser Universität in dieser Zeit wenig unterrichtet sind und namentlich keine bedeutenderen Vertreter der thomistischen Richtung aus dieser Zeit uns bekannt sind. Und doch haben zwei spanische Theologen, welche Bannerträger der thomistischen Studien in ihrer Heimat geworden sind, Franz von Vitoria und Dominikus Soto in Paris Philosophie und Theologie studiert. Am Anfang des 15. Jahrhunderts hat ein Pariser Professor, Alvarus Thomas von Lissabon, in seinem Liber de triplici motu proportionibus annexis bei der Darlegung der thomistischen Theorie nicht bloß die Autorität des Aquinaten angerufen, sondern auch seinen Kommentator Capreolus herangezogen [3]. Über die geistigen Bewegungen an der Universität Paris während der Studienzeit des Franz von Vitoria (1507-1522) sind

[1] p. 265.
[2] *Fr. Stegmüller*, Gratia sanans 405. *Quétif-Echard*, II 19, 84, 303.
[3] *P. Duhem*, Etudes sur Léonard de Vinci. Troisième série, Paris 1913, 535.

wir durch ein sehr wertvolles Werk von P. Ricardo G. Villoslada S. J.[1] vorzüglich unterrichtet. Johannes Major († ca. 1540), einer der angesehensten Pariser Professoren in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts und ein Hauptvertreter des Nominalismus, bezeichnet den Capreolus als « thomistarum longe primus »[2]. Ein Schüler des Johannes Mayor war Petrus Crockaert († 1514), der zuerst auch Anhänger des Nominalismus war, aber nach seinem Eintritt in den Dominikanerorden ein begeisterter Thomist geworden ist. Er hielt seit 1509 an der Pariser Universität Vorlesungen über die Summa theologiae und hat unter seinen Schülern besonders Franz von Vitoria für die Lehre des heiligen Thomas begeistert. In seinen Schriften sind, wie P. Villoslada bemerkt, aus dem Kreise der thomistischen Theologen besonders Capreolus, Petrus Nigri, Paulus Soncinas und Franz Sylvestris von Ferrara zitiert[3]. K. Feckes, der den Kommentar des Petrus Crockaert zu De ente et essentia untersucht hat, hebt den maßgebenden Einfluß, den Johannes Capreolus auf diesen vlämischen Dominikaner ausgeübt hat, hervor[4]: « Er ist Meister in der Verwertung des thomistischen Schrifttums. In gleicher Weise beherrscht er die thomistische Literatur. Sein Gewährsmann ist in erster Linie Capreolus und dessen Abbreviator Paulus Soncinas, für die logischen Materien Herveus Natalis. Ihnen reihen sich an Dominicus von Flandern mit seinem Metaphysikkommentar und der Clypeus thomisticus des Petrus Nigri. Recht frei steht Crockaert den Lehrverschiedenheiten unter den Thomisten gegenüber ». Er entscheidet sich aber mit Vorliebe für die Ansicht des Capreolus (cfr. q. 1, q. 2 a. 1, 2, 4 ; q. 4 a. 3 ; q. 5 a. 3 ; q. 7 a. 1). P. Villoslada stellt die Bedeutung des Capreolus für das Aufblühen der Thomistenschule also ins Licht[5]: « Con Juan Capreolo († 1444) se inaugura en el siglo XV un reflorecimiento del tomismo que es un prenuncio de sua victoria definitiva. No comenta la Suma, sino el libro de P. Lombardo ; pero lo que hace es, valiéndose de las Sentencias, desarrollar ampliamente la doctrina tomista, defender con valor las soluciones de la

[1] *R. G. Villoslada* S. J., La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522). (Analecta Gregoriana, vol. XIV), Romae 1938.

[2] Joannis Maior in secundum Sententiarum dist. 28 q. 1.

[3] p. 242-243.

[4] *K. Feckes*, Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin « De ente et essentia » im Lichte seiner Kommentare. Aus der Geisterwelt des Mittelalters (Festschrift Grabmann), Münster 1935, 667-681, speziell 677.

[5] *Villoslada*, l. c. 291.

Suma teológica y deshacer las objeciones de Escotistas y Nominales. Por su fidelidad al Santo Doctor, por la atención que presta a los primeros intérpretes del mismo, fundamentando así, más positiva y objetivamente el proprio criterio, acaso también por su misma falta de genialidad creadora, muchos ven en él un guía más seguro, que por ej. Cayetano, para penetrar en la mente del Angélico. Su gran obra, Libri IV defensionum theologiae Divi doctoris Thomae de Aquino (que luego resumieron Paulo Barbo Soncinas 1494 y Silvestre de Prierio 1523) le ha valido el título de 'Princeps Thomistarum' ».

Viel deutlicher zeigt sich der Einfluß der Defensiones des Capreolus in Spanien, wo die thomistische und die franziskanische Scholastik sich unbehindert durch den Nominalismus weiterentwickeln konnte. Eine ganz große Gestalt des spanischen Thomismus in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts war der Dominikanerkardinal Juan de Torquemada († 1462), berühmt vor allem durch seine Summa de Ecclesia, das erste große Werk über die Kirche in der katholischen Theologie, und durch seinen gewaltigen Kommentar zum Decretum Gratiani. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts tritt uns in Spanien ein weiterer großer Theologe aus dem Dominikanerorden Diego de Deza entgegen, Professor in Salamanca und nacheinander Bischof von spanischen Diözesen, zuletzt Erzbischof von Sevilla, der vertraute Ratgeber des Königs Ferdinand von Kastilien und der treue Freund des Kolumbus. Er starb achtzigjährig im Jahre 1523. Aus seiner Feder stammen zwei Verteidigungsschriften des hl. Thomas. Die erste: Defensiones S. Thomae ab impugnationibus magistri Nicholai magistrique Mathiae (Sevilla 1491, Paris 1514) ist biblischen Inhalts, eine Verteidigung der Exegese des hl. Thomas gegenüber den Franziskanertheologen Nikolaus von Lyra und Matthias Döring. Das zweite größere Werk ist betitelt: Novarum defensionum angelici doctoris beati Thomae de Aquino super quatuor libris Sententiarum quaestiones profundissimae ac utilissimae (Sevilla 1517). Ich habe dieses Werk, das in der Münchener Staatsbibliothek sich nicht befindet und das ich auch bei meinen vielen Romaufenthalten in der Biblioteca Casanatense einzusehen verabsäumte, nie gesehen und muß mich hier auf die Mitteilungen, vor allem von Fr. Stegmüller, stützen[1]. Dieses große Werk, das vier Folianten füllt, ist als eine Weiterführung und Vervollständigung der Defensiones des Johannes Capreolus gedacht. « Anordnung und Titel der Distinktionen und

[1] *Fr. Stegmüller*, Gratia sanans 405-406.

Quästionen », so bemerkt Stegmüller, « stimmen mit denen des Capreolus überein. Neu ist in jeder Quästion der dritte Artikel, wo er eine auf gründlichem Thomasstudium ruhende Darstellung seiner Gedanken gibt ». Stegmüller bringt auch eine auf Capreolus sich beziehende Stelle aus dem Vorwort des Rainaldus Monsaureus zu Dezas Novae defensiones : Tantam laudem adeptus est, ut ... dum ibi (in Paris) sacris literis insudaremus, omnium judicio putaretur neminem ad penetralia s. Thomae posse pervenire, nisi Capreolus ianuas aperiret. Rainaldus Monsaureus übt in diesem Vorwort auch Kritik an Capreolus, wie aus folgenden von Stegmüller veröffentlichten Worten sich ergibt. Aliquando laxavit habenas minusque caute se gessit in quibusdam, nec circumspexit omnia, quae ratio assumpti operis postulabat. Sunt enim in ipso nonnulla, quibus opinio b. Thomae fit obscurior. Nonnunquam vero dum hostiles impetus frenare nititur, inculcat multa, quae obelisco magis quam asterisco digna esse censentur... Nonnunquam quibusdam visus est sine Thoma militare. Stegmüller hat auch in seinem Werke über Franz von Vitoria und die Gnadenlehre der Schule von Salamanca die Abhängigkeit des Diego de Deza von Capreolus in Fragen der Gnadenlehre aufgezeigt [1].

Auch in den Werken der Dominikanerschule von Salamanca begegnet uns der Name des Capreolus, wenn auch Kardinal Cajetan mehr in den Vordergrund tritt. In den von P. Beltrán de Heredia O. P. edierten Kommentaren des Franz von Vitoria O. P., des Vaters der Schule von Salamanca und überhaupt der spanischen Scholastik, besonders im Kommentar zu De fide et spe und auch zu De caritate, ist Capreolus zitiert und oft zugleich mit Cajetan genannt. Mitunter ist auch auf den Gegensatz zwischen diesen beiden großen Thomisten aufmerksam gemacht. Auch schöpft Franz von Vitoria seine Kenntnis der Lehrmeinungen mittelalterlicher Theologen aus Capreolus. Ich bringe einige Beispiele. De hoc videte Cajetanum hic et Capreolum in 3 d. 24 q. unica ad argumenta Aureoli. — De hoc videte egregie Capreolum in 3 d. 23, 24. — Aureolus in 3 d. 24, cuius memoria mansit solum apud Capreolum in 3 d. 25 q. unica. — Sed hic nota cum Cajetano et Capreolo et thomistis. — Quinto arguo contra fundamentum et rationem Capreoli. — Secunda propositio contra Capreolum. — Ita dicit Cajetanus contra Capreolum, et nos consentimus cum Cajetano. —

[1] *Fr. Stegmüller*, Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina, Barcelona 1934, 6-13.

Qui late vult videre, legat Capreolum in 1 d. 17 q. 2. Sed qui non vult intelligere legat illa. Late et profunde secundum omnem dimensionem tractat ibi quomodo qualitas augeatur [1]. Auch bei Dominicus Báñes, dessen Kommentar zu De Deo uno (Prima q. 1 bis q. 27) von P. Luis Urbano O. P. neuediert worden ist [2], finden sich häufig Verweise auf Capreolus, der zugleich für diesen großen Thomisten der Übermittler von Lehranschauungen mittelalterlicher Scholastiker ist. Über Dominikus Soto schreibt Kardinal Ehrle [3] : « Wie die anderen Lehrer der alten Salmantizenserschule benützte er neben dem hl. Thomas mit besonderem Fleiß Capreolus und Cajetan, ohne jedoch sich blindlings an ihre Autorität zu binden oder von der genauen Prüfung ihrer Lehrmeinungen zu dispensieren. Wir finden bei ihm wie bei Vitoria und Cano neben der durchaus gerechtfertigten Bevorzugung der thomistischen Schule auch eine ziemlich fleißige und vorurteilslose Bewertung der Lehrer anderer Richtungen. Wo ihm das Gewicht der inneren Gründe das zu fordern schien, ging er unbedenklich mit den Skotisten oder Nominalisten selbst gegen die ersten Größen seiner eigenen Schule vor ». Es würde zu weit führen, das Weiterleben des Capreolus bei den späteren spanischen Thomisten zu verfolgen. Im Cursus theologicus des Johannes a S. Thoma, der wohl die bedeutendste Leistung der spanischen Dominikanerscholastik des 17. Jahrhunderts darstellt und von dem die Benediktinermönche von Solesmes eine Prachtausgabe veranstalten, kommen fast ausschließlich die Kommentatoren der theologischen Summa mit ihren Doktrinen zum Wort und sind die Hinweise auf Capreolus verhältnismäßig selten. Auch die großen Theologen der Gesellschaft Jesu kennen und benützen Capreolus. Um von Suarez nur die Disputationes metaphysicae, die ich aus persönlicher Einsicht-

[1] *Francisco de Vitoria* O. P., Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia O. P. Tomo I : De Fide et Spe (q. 1-22), Salamanca 1932 : q. 1 a. 1 (p. 14) ; q. 1 a. 1 (p. 20) ; q. 1 a. 5 (p. 41) ; q. 10 a. 3 (p. 167) ; q. 10 a. 4 (p. 174) ; q. 15 a. 1 (p. 259). Tomo II : De Caritate et Prudentia, Salamanca 1932 : q. 24 a. 5 (p. 41).

[2] Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis. Autore F. Dominico Báñes. Introducción general y edición preparada en cuatro tomos por el M. R. P. Fr. Luis Urbano. T. I. De Deo Uno, Madrid-Valencia 1934 : q. 2 a. 1 (p. 105) ; q. 2 a. 5 (p. 115) ; q. 3 a. 5 (p. 133 u. 137) ; q. 3 a. 4 (p. 142, 144, 147) ; q. 3 a. 5 (p. 165) etc.

[3] Kardinal *Fr. Ehrle*, Die vatikanischen Handschriften der Salmantizenser Theologen. Katholik 64 (1884 II), 632. Kardinal *Fr. Ehrle* S. J., Los manuscritos Vaticanos de los Teologos Salmantinos del siglo XVI. Primera edición española del Padre José M. March S. J., Madrid 1930, 48.

nahme näher kenne, anzuführen, so ist hier Johannes Capreolus mit Paulus Soncinas und Dominikus von Flandern als Vertreter der thomistischen Metaphysik des 15. Jahrhunderts zitiert und verwertet. Auch Gregor von Valencia und Adam Tanner, wie aus Monographien über diese Ingolstädter Jesuitentheologen zu ersehen ist [1], nehmen auf Capreolus Bezug. Auch in den von Fr. Stegmüller edierten Texten von L. Molina finden sich zahlreiche Capreoluszitate [2].

Kehren wir wieder ins 15. Jahrhundert zurück und sehen wir, welche Aufnahme und Verwertung der Princeps thomistarum in der deutschen Theologie des ausgehenden Mittelalters gefunden hat. Ich habe für meine Forschungen zur Geschichte der thomistischen Studien in Deutschland im 15. Jahrhundert eine Reihe von ungedruckten Sentenzenkommentaren, Aristoteleserklärungen und Kommentaren zur theologischen Summa aus der Feder von deutschen Dominikanertheologen durchgearbeitet und in denselben keine Hinweise auf Capreolus gefunden. Auch Dionysius von Ryckel der Kartäuser († 1471) kennt Capreolus noch nicht. Durch das Werk von Joseph Negwer über Konrad Wimpina [3] und durch die Forschungsarbeiten von P. Gabriel Löhr O. P. [4], des hervorragenden Kenners der Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland im späten Mittelalter, wissen wir, daß Capreolus an der Universität Leipzig eine ganz außerordentliche Beachtung und Verwertung, und zwar seitens von Professoren aus dem Weltklerus, gefunden hat. Hier wirkte von 1439 bis zu seinem Tode (1490) als Professor zuerst an der Artistenfakultät und dann an der theologischen Fakultät, deren Dekan er auch zeitweise gewesen ist, Andreas Rüdiger von Görlitz, der besonders das Studium des hl. Thomas betrieben und gefördert hat. Er hat sich auch eindringend mit Capreolus beschäftigt und auch Remissoria zu Capreolus geschrieben, die nicht gedruckt worden sind [5]. Sein Schüler war Konrad Wimpina († 1531), bekannt durch seine Polemik mit dem Mediziner Martin Polich

[1] *W. Hentrich* S. J., Gregor von Valencia und der Molinismus, Innsbruck 1928, 30, 40. *W. Lurz*, Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrhunderts, Breslau 1932, 100, 198, 201.

[2] *Fr. Stegmüller*, Geschichte des Molinismus. Erster Band : Neue Molinaschriften, Münster 1935, Personenregister 783 (unter Johannes Capreolus). Auch die vom Jesuitenkolleg zu Coimbra (Conimbricensis) veröffentlichten Aristoteleskommentare zitieren und benützen Capreolus.

[3] *J. Negwer*, Konrad Wimpina, Ein katholischer Theologe aus der Reformationszeit, Breslau 1909.

[4] *G. Löhr* O. P., Die Dominikaner an der Leipziger Universität, Vechta 1934.

[5] *Negwer*, 21 f.

von Mellrichstadt über die Bedeutung des Humanismus für die Theologie und noch mehr als literarischer Gegner Luthers. Er war zuerst Professor an der Artistenfakultät und dann an der theologischen Fakultät in Leipzig, 1494 auch Rektor der Universität. Im Jahre 1505-1506 bis zu seinem Tode war er Professor der Theologie an der Universität Frankfurt a. O., die er im Auftrage des Kurfürsten Joachim von Brandenburg einrichtete. Konrad Wimpina war ein begeisterter Thomist und mit den Werken des Aquinaten und mit dem Verteidigungswerk des Capreolus aufs Beste vertraut. Er hielt auch einen cursus über Capreolus. Diese Capreolusvorlesungen wurden nach seinem Weggang nach Frankfurt a. O., durch Magnus Hundt übernommen und zeitweise von Matthaeus Hennig vertreten. Sie dauerten zwölf Jahre und wurden durch Magnus Hundt im Sommersemester 1516 beendet [1]. In einem von P. Löhr veröffentlichten Bericht der theologischen Fakultät an den Herzog Georg heißt es [2]: « Sust yn den andern zween uffentlichen lection aus testamenten versoldet, als lectio Capreoli, dy der her doctor Magnus Hundt hat gelesen, und beati Thome, dy der her doctor Iheronimus itzt list, ist basher keyn vleys gespart noch gebrechen gewest. »

Mit Recht bemerkt P. Löhr [3]: « Es wird wohl schwerlich eine andere theologische Fakultät in Deutschland gegeben haben, in der ein eigener Lehrstuhl für Capreolus, den damals bedeutendsten Thomaskommentator, bestand ». Um 1516 wurde wie Negwer berichtet [4], eine Beschwerde eingereicht, daß, obwohl so viele Doktoren (Professoren) in Leipzig seien, doch nichts als Thomas und Capreolus gelesen werde, aber weder Augustinus noch andere Doktoren noch die Bücher der Propheten. In der Studienordnung, die der Herzog Georg im Jahre 1519 erlassen hat, wurden endlich auch offizielle Lektionen im Alten und Neuen Testament, in Augustinus und Hieronymus angesetzt. Konrad Wimpina hat seine intime Kenntnis sowohl des hl. Thomas wie auch des Capreolus in einem Werk niedergelegt, das in den ersten Jahren

[1] *G. Löhr*, 81-84. P. Löhr verweist S. 84 Anm. 152 auf einen Aufsatz von *G. Buchwald*, Magnus Hundt der Ältere von Magdeburg (1519) in der Zeitschrift für Bücherfreunde von G. Witkowski, N. F. 11, Leipzig 1919/20, S. 275-279, in welchem über diese Capreolusvorlesungen gehandelt wird. Ich konnte diesen Artikel nicht einsehen.

[2] *G. Löhr*, Die Dominikaner an den deutschen Universitäten am Ende des Mittelalters. Mélanges Mandonnet, Paris 1930, II, 403-436, speziell 427.

[3] *G. Löhr*, Die Dominikaner an der Universität Leipzig, 80/81.

[4] *Negwer*, 76 f.

seiner Frankfurter Lehrtätigkeit zum Abschluß gelangte und im Jahre 1508 unter dem Titel erschienen ist : Epithoma : mire breviter. sed distincte satis amplectens. varia. et alioquin dispendiosa doctorum problemata. opiniones. et Argumenta. eorum. qui circa Sententiarum librum interpretando. disputando et resolvendo. sunt non temere defatigati. pro processu disputatorio Theologici circulari Florentissimi Studij Francfordiani. Auf fol. 97 ist bemerkt : Repetitum est hoc epitoma : in florentissimo Francophordiano gymnasio. Per magnificum et egregium Sacre theologie inibi professorem et Decanum. D. Conradum Wimpina de Buchen Cathedralium Brandenburgensis et Hauelburgensis ecclesiarum etc. Canonicum. Excussumque formis : per industrios artis impressorie magistros. Nicolaum Lamperter. et Balthasar Murrher socios. Kalendis Octobribus. Anni MCCCCCVIIJ. Ich habe das in der Eichstätter staatlichen Bibliothek befindliche Exemplar dieses Werkes einsehen können. Es ist dies ein großangelegter Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus, in welchem, ähnlich wie in den Defensiones des Capreolus, die Lehre des hl. Thomas nach der Reihenfolge der einzelnen Distinktionen gegen die Vertreter anderer Lehrmeinungen, die mit Namen aufgeführt werden, verteidigt wird. Er schließt sich immer der Lehre des hl. Thomas an, aus der er auch conclusiones zieht und für deren Verständnis er sich fortwährend auf Capreolus beruft. Am Anfang des Werkes sind die Namen der Theologen verzeichnet, deren opiniones angeführt werden. Es ist dies eine sehr große, weit über die bei Capreolus auftretenden Autoren hinausreichende Zahl. Um nur solche Theologen, die bei Capreolus nicht stehen und hier nur mit Auswahl zu nennen, so führt er aus dem 13. Jahrhundert an : Praepositinus, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Petrus von Alvernia, Jakob von Viterbo, aus dem 14. Jahrhundert die Franziskanertheologen Petrus von Aquila, Alexander von Alessandria, Landulfus Caracciolo, Franz von Mayronis, die Augustinertheologen Alfonsus Vargas Toletanus, Michael de Massa, Jacobus de Apamiis, Gerhard von Siena, Thomas von Straßburg, Bernardus Oliverius, den Karmeliten Johann Baconthorp, den englischen Philosophen Walter Burlaeus. Aus dem 15. Jahrhundert begegnen uns die Franziskanertheologen Petrus von Candia (der Pisanerpapst Alexander V.), Nicolaus de Orbellis, Stefan Brulefer, Wilhelm von Vorillon, die Dominikaner Johannes von Montenegro, Petrus Nigri, dessen Clypeus thomisticus eine große Rolle spielt, und auch noch Silvester Prierias. Weitere Autoren, die ich nicht identifi-

zieren kann, sind Antonius de Valencia, Alfonsus de Portugalia, Almafetanus und der auch von Petrus Nigri häufig zitierte Wilhelmus de Maricalmo. Konrad Wimpina verfügt über eine staunenswerte Belesenheit in der theologischen Literatur. Um seine Arbeitsweise durch ein paar Beispiele zu beleuchten, greife ich einige Fragen aus dem Anfang dieses Sentenzenkommentars heraus. Aliud problema : An theologia non obstante principiorum suorum notitia solum credita vere sit scientia et cum aliis scientiis univoce sit appellata. Bei Behandlung dieser Frage sind folgende Autoren zitiert : Augustinus, Henricus de Gandavo, Skotus, Jacobus de Apamiis, Franciscus de Marchia, Alfonsus (Toletanus), Franciscus de Mayronis, Landulfus, Aureolus, Gregorius de Arimino, Guilelmus Occam, Nicolaus Dorbellis, Gulielmus Vorillon, Petrus de Candia, Alexander de Ales, Gerardus de Senis. In der Lösung der Frage schließt er sich den Thomisten an : Sed verius ne tandem thomiste perhibent ex discursu theologico habitum gigni scientialem sed nec univoce cum aliis scientiis dictum, quod nequaquam resolvit conclusiones in principia naturaliter nota, sed per fidem accepta. Am Rand steht : Thomas, Capreolus in prologo defensorii 3 conclusione. Aliud problema : An scientie humanitus invente habeant unitatem genericam aut aliam ex prima demonstratione aut per modum totalitatis aut ex alio aut ex formali considerandi ratione. Hier ist am Rand bemerkt : Thomiste Capreolus Petrus Nigri. — An entis ad substantiam et accidens, deum et creaturas aliquis conceptus univocus sit analogicus vel equivocus. Zur Lösung dieser Frage ist bemerkt : Sed rectius ne tandem divus Thomas quesitum dissolvit. Am Rande steht : Thomiste Silvester Herpheus in quodl. II q. 7 Capreolus. — An philosophicis rationibus demonstrari possit et cognosci lumine rationali unum esse principium omnium productivum efficientia causali. In der Antwort hierauf lesen wir : Sed rectius ne Divus Thomas tandem ex ordine moventium efficientium universi rerumque in finem ordinatione denique ex natura necessarii et contingentis et principii dei unitatem demonstrari Phylosophicis contendit dissolutis per Capreolum argumentis contra hanc sententiam productis. So erscheint allenthalben in diesem Werke Wimpinas Capreolus als der maßgebende Repräsentant des Thomismus und Interpret der thomistischen Lehre.

Eine Hauptstätte des Thomismus in Deutschland war die Universität Köln, an der die via moderna des Nominalismus nicht Fuß fassen konnte. Namentlich wurden im dortigen Dominikanerkloster die thomistischen Studien mit großem Eifer betrieben. Wir sind über

die wissenschaftlichen Strömungen an der Kölner Universität im 15. Jahrhundert vortrefflich unterrichtet durch die Aufzeichnungen über ca. 255 theologische Disputationen an der Kölner theologischen Fakultät, die der Dominikaner Servatius Fanckel hinterlassen hat und die P. Gabriel Löhr untersucht und ediert hat [1]. Von Erklärern des hl. Thomas, so bemerkt P. Löhr [2], weist Servatius Fanckel am meisten auf Petrus de Palude hin, daneben auf Herveus Natalis, zuletzt auf Capreolus. Ich bringe den Bericht des Servatius Fanckel über eine Disputation, in der Capreolus genannt ist [3]. A. 1487 in oct. Petri et Pauli (= Julii 6) disputavit primam questionem vacancialem ven. vir mgr Everardus, s. Th. b., ad quam respondit rev. p. fr. Johannes de Insulis O. P. Arguebat satis potenter, quod theologia non sit scientia proprie dicta, sed solvit secundum Capreolum, qui tenet, quod sit subalternata sciencie beatorum, et fuit dictum, quod ex assensu ad infallibile verum et illacione talis conclusionis talis sit sciencia. Einer der hervorragendsten Professoren an der Kölner Universität in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts war der Dominikaner Konrad Köllin († 1536), der einen Kommentar zur Prima Secundae, den ersten gedruckten Kommentar zur Summa theologiae (Coloniae 1512) und Quodlibeta per modum dialogi (Coloniae 1523) hinterließ und auch als literarischer Gegner Luthers sich betätigte [4]. Er hatte im Dominikanerkloster zu Ulm und an der Universität Heidelberg studiert und an derselben vor seiner Berufung nach Köln doziert. Wir sind P. Hieronymus Wilms O. P. zu großem Danke dafür verpflichtet, daß er diesen ganz hervorragenden deutschen Dominikanertheologen und ausgezeichneten Thomaskenner, der auch zu Kardinal Cajetan in Beziehung stand, zum Gegenstand einer Monographie gemacht hat [5]. P. Wilms macht auch darauf aufmerksam, daß Konrad Köllin eine große Hochschätzung für Capreolus hatte und ihn in seiner Thomaserklärung viel benützt hat. In seinen Quodlibeta, die in Form von Dialogen mit seinem Bruder Ulrich, gleichfalls Dominikaner, abgefaßt sind, erinnert er diesen an seine Beschäftigung mit Capreolus schon von Jugend an [6]:

[1] *G. Löhr* O. P., Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert nach den Angaben des P. Servatius Fanckel O. P., Leipzig 1926.

[2] S. 20.

[3] S. 82.

[4] *N. Paulus*, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563), Freiburg 1903, 111-134.

[5] *H. Wilms* O. P., Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin, Köln 1941.

[6] S. 26. Quodlibeta 53.

Bene nosti, quam studiosus ab ineunte aetate fuerim Capreoli defensionibus. Unter den von ihm benützten Thomaskommentatoren nimmt Capreolus die erste Stelle ein. « Die unmittelbare Verbindung mit der früheren Periode der Scholastik fand Köllin bei Capreolus. Diesen größten Theologen seines Ordens aus dem 15. Jahrhundert, der gegen den Konzeptualismus und die antithomistische Richtung des Aureolus aufgetreten war und streng in den Bahnen des hl. Thomas wandeln wollte, nahm Köllin zum Führer. Er gesteht offen seine Abhängigkeit von Capreolus ein : Nec est propositi mei aliquid alieni doctori sancto tribuere, sed quae ipse posuit pro posse fideliter exponere, et maxime ex ipsius doctoris sancti alibi dictis atque sui fidelissimi defensoris Joannis Capreoli. Wenn Capreolus eine Ansicht äußert, so ist dies für Köllin Grund genug, sie ernst zu berücksichtigen, nicht bloß wegen des Gewichtes der inneren Gründe, sondern wegen der äußeren Autorität des Meisters. Freilich geht diese Ehrfurcht vor der Autorität nicht so weit, daß sie in blinde oder auch bloß schwärmerische Gefolgschaft ausartete ; wo wirklich ernste Gründe gegen die Ansicht des Capreolus sprechen, scheut Köllin sich nicht, eine abweichende, ihm besser fundiert erscheinende Meinung vorzutragen. Oft schickt er den Leser, der sich eingehender über ein Thema orientieren will, zu Capreolus »[1]. So hat auch Fr. Stegmüller gezeigt[2], daß Köllin in der Frage, ob der Mensch im gefallenen Zustande zu jedem einzelnen moralisch guten Akte ein auxilium speciale brauche, freilich ohne diesen Gegensatz hervortreten zu lassen, anders als Capreolus gedacht.

Zuletzt sei noch ein deutscher Theologe aus der beginnenden Neuzeit genannt, der auch Capreolus kennt und zitiert. Es ist Johannes Eck, der auch, wenn nur kurz, in Köln Theologie studiert hat. Er zitiert ihn in seinem Chrysopassus praedestinationis und bezeichnet ihn nach dem Vorgange des Silvester Prierias als « doctrinae S. Thomae assertor invictus »[3]. In seiner Defensio contra Amarulentas D. Andreae Bodenstein Carlostatini nimmt Eck den Princeps Thomistarum gegen die Verspottung durch Karlstadt in Schutz[4]: «et ioco Capreolum doctis-

[1] S. 54.

[2] *Fr. Stegmüller*, Gratia sanans 406 f.

[3] *J. Greving*, Johann Eck als junger Gelehrter. Eine literar- und dogmengeschichtliche Untersuchung über seinen Chrysopassus praedestinationis aus dem Jahre 1514, Münster 1906, 23.

[4] *J. Greving*, Johannes Eck, Defensio contra Amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini Invectiones (1518). (Corpus Catholicorum I), Münster 1918, 78.

simum s. Thomae defensorem, 'Capricornum' appellat. Vide, sacer Praedicatorum ordo, quam iste doctorem tuum contemnit! Zu den scholastischen Quellen von Ecks Auslegung des 20. Psalms gehört auch Capreolus [1].

Zum Schluß noch ein Wort über die Beachtung und Verwertung, welche die Defensiones theologiae D. Thomae des Capreolus in neuerer und neuester Zeit, etwa seit Mitte des vorigen Jahrhunderts bis zur Gegenwart, gefunden haben. Sehr eingehend hat sich K. Werner sowohl in seinem Thomas von Aquin wie in seiner Geschichte der nachskotistischen Scholastik mit Capreolus befaßt [2]. Er hat mit der ihm eigenen Gründlichkeit das ganze Werk durchgearbeitet und namentlich die Auseinandersetzungen des Capreolus in der Universalienlehre auch mit dessen Ordensgenossen Herveus Natalis und Petrus Paludanus ausführlich dargestellt. Es wird wenig katholische Theologen gegeben haben, die so viel gedrucktes scholastisches Textmaterial durchgearbeitet haben als Karl Werner. Er gibt zusammenfassend folgendes Urteil über Capreolus und sein monumentales thomistisches Lebenswerk ab [3]: « Die Genannten weit überstrahlend und verdunkelnd der Fürst der Thomisten Johannes Capreolus (Princeps Thomistarum) († 1444), der von seinem Lehrstuhl in Paris in den Convent zu Toulouse sich zurückzog, um da in stiller Muße seine berühmten libri defensionum auszuarbeiten, unstreitig das vorzüglichste Werk der mittelalterlichen Thomistenschule mit vollständigster Berücksichtigung aller Meinungsgegensätze zur thomistischen Doktrin, welche aus der nachthomistischen Entwicklung der Scholastik während zweier Jahrhunderte sich herausgebildet hatten ». Auch Albert Stöckl bezeichnet in seiner auch heute noch wertvollen Geschichte der Philosophie des Mittelalters Capreolus als den glänzendsten Vertreter des Thomismus im Mittelalter [4]. C. Prantl gibt, ohne sich, wie es sonst seine Gepflogenheit ist, in Beschimpfungen zu ergehen, Mitteilungen über den Standpunkt des Capreolus in der Logik und seinen Anschluß an thomistische Eigenlehren [5]. « So begegnet uns zunächst Johannes

[1] *Br. Walde*, Johannes Eck, Explanatio Psalmi vigesimi (1538). (Corpus Catholicorum 13), Münster 1928, XLV.

[2] *K. Werner*, Der hl. Thomas von Aquin III, Regensburg 1859, 151-244. Die Scholastik des späteren Mittelalters II. Die nachskotistische Scholastik, Wien 1883, 438-575.

[3] *K. Werner*, Thomas von Aquin III, 251.

[4] *A. Stöckl*, Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, Mainz 1865, 1054.

[5] *C. Prantl*, Geschichte der Logik im Abendlande IV, Leipzig 1927, 174 f.

Capreolus (gest. i. J. 1444), von den Theologen gern Princeps Thomistarum genannt, welcher in seinen Quaestiones in libros Sententiarum bei sämtlichen einschlägigen Fragen im theologischen Interesse (nicht im philosophischen) den reinen ursprünglichen Thomismus gegenüber den verschiedenen Ansichten anderer zu vertreten sich bemüht. Er bekämpft (Prol. q. 2, I, p. 15 f.) die Ansicht des Aureolus, daß die Logik eine praktische Disziplin sei und bezeichnet hingegen grundsätzlich als Gegenstand derselben die intentiones non ut sunt res sed ut sunt intentiones (I. dist. 23, Vol. I, p. 356 A); in der Auffassung der Universalien polemisiert er gegen Skotus, Durand, Herveus, Paludanus, Ockham, Gregor v. Rimini usf., um die reine Lehre des Thomas zu verteidigen. (Prol. q. 4, p. 34 f. und I. dist. 8 q. 2, p. 216 ff. und III. dist. 5 q. 3 Vol. III, p. 60 ff.) Desgleichen schließt er sich demselben an in der Frage über das Prinzip der Individuation (I. dist. 3) und über unitas formae (I. dist. 24 q. 1, p. 259 ff.); betreffs der intentio und remissio formarum folgt er dem Aegidius (I. dist. 17 q. 2, p. 305 ff.). » Eine hohe Wertschätzung für Capreolus bekundet Paul Haffner, einer der verdienstvollsten deutschen Neuscholastiker und später Bischof von Mainz, der in seiner Geschichte der Philosophie schreibt [1]: « Das höchste Ansehen genoß aber fortwährend unter den Schulen diejenige des hl. Thomas. Sie fand ihren vornehmsten Vertreter in dem Dominikaner Johannes Capreolus, welcher in Paris und Toulouse wirkte, woselbst er 1444 starb. Sein hochberühmtes Werk sind die libri defensionum, welche, der Ordnung der Sentenzen folgend, alle Hauptlehren nach den Worten des hl. Thomas formulieren und aufs sorgfältigste gegen die verschiedenen Gegner, insbesondere die Skotisten und Nominalisten verteidigen. Indem er namentlich in der Frage der Universalien sich streng an den hl. Thomas hält, korrigiert er auch die kleinen Abweichungen, welche spätere Thomisten sich erlaubt hatten. Mit Recht hat man ihn als Princeps Thomistarum gefeiert. Sein Werk hat einen unvergänglichen Wert. »

Die Defensiones des Capreolus haben auch bei der Behandlung einzelner philosophischer und theologischer, thomistischer Lehrpunkte Berücksichtigung und Verwendung gefunden. So hat P. A. Dummermuth O. P. in seinen beiden Werken über die Lehre von der praemotio physica beim hl. Thomas von Aquin [2] gegenüber P. Schneemann S. J.

[1] *P. Haffner*, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, Mainz 1881, 676.

[2] *P. A. Dummermuth* O. P., S. Thomas et doctrina praemotionis physicae seu responsio ad R. P. Schneemann S. J., Parisiis 1886, 454-481. Defensio doctrinae

und P. V. Frins S. J. dem Nachweis, daß Capreolus über die praemotio physica die gleiche Lehre wie Báñes vertritt, ausführliche Darlegungen an der Hand der Texte gewidmet. Auch P. N. del Prado hat in seinem Werke De gratia et libero arbitrio [1], wenn auch viel kürzer, Texte des Capreolus zum gleichen Zweck herangezogen. In den Tractatus de gratia von J. Van der Meersch, C. Boyer S. J. und besonders H. Lange S. J. ist bei verschiedenen Fragen der Gnadenlehre Capreolus erwähnt und benützt. Eine umfassende Monographie : Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanae secundum principia Thomismi et Molinismi (Graeciae 1905) schrieb J. Ude [2]. H. Denifle O. P. hat in seinem Lutherwerk in seinen Darlegungen der scholastischen Tradition gegen Luther sich mehrfach auf Capreolus berufen. Auf die Sakramentenlehre des Capreolus hat C. v. Schäzler in seinem Buche über die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato Bezug genommen [3] : J. Göttler hat die Bußlehre des Princeps Thomistarum ausführlich dargestellt [4]. Auch in dem Werke von F. Marín-Sola über die homogene Entwicklung des katholischen Dogmas begegnet uns öfter der Name des Capreolus. Zu dem Satz des Capreolus : Omnia (theologalia) implicite in Biblia continentur bemerkt Marín-Sola [5] : formule maîtresse, qui devrait être gravée dans l'esprit de tout thomiste et inscrite à la première page de tout manuel théologique. Auch die überragende Bedeutung des Princeps thomistarum auf dem Gebiete der Metaphysik, hat in neuester Zeit Beachtung und Anerkennung gefunden. Für P. Descoqs S. J. sind Capreolus, Cajetan und Franz Sylvestris von Ferrara die Hauptrepräsentanten der thomistischen Seinsmetaphysik. Er hebt besonders auch die enge Fühlungnahme des

S. Thomae Aquinatis de praemotione physica ad R. P. *V. Frins* S. J., Louvain-Paris 1892, 329-352.

[1] *N. del Prado* O. P., De gratia et libero arbitrio, Friburgi 1907, III, 441, 446, 451 sq.

[2] Vgl. über dieses Buch *Th. Pègues* O. P., Une conversion due à Capréolus, Revue Thomiste 13 (1905) 530-553. *Alvéry*, Du molinisme au thomisme par Capréolus, Revue Augustinienne, janvier 1906. *A. Kraus*, Utrum Capreolus sit thomista ? Inquisitio brevis in Dr Joannis Ude Doctrinam Capreoli, Radkersburg 1931.

[3] *C. von Schäzler*, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik und ihrer Bedeutung für die christliche Heilslehre dargestellt, München 1860, 231, 327, 332.

[4] *J. Göttler*, Der heilige Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes, Freiburg 1904, 186-204.

[5] *F. Marín-Sola* O. P., L'Evolution homogène du Dogme catholique. 2e édition. Fribourg 1924, II, 123.

Capreolus mit der ältesten Thomistenschule hervor [1]. Jean Capréolus ... dans ses célèbres Defensiones theologiae, in I. Sententiarum, Dist. I, traite de la notion d'être ex professo et nous donne à ce sujet une interprétation directe de la pensée de saint Thomas, en continuité immédiate avec la tradition primitive. L'importance historique de son témoignage est ici incontestable. Auch L. De Raeymaeker [2] beruft sich in seinem Lehrbuch der Metaphysik in einer Reihe von Fragen, wie über den Unterschied von Substanz und Akzidenz, über die Realdistinktion von Wesenheit und Dasein, über den Personenbegriff auf Capreolus. Die Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung durch Capreolus ist Gegenstand einer Untersuchung von C. Jellouschek [3].

Namentlich ist in letzter Zeit der Personenbegriff des Princeps Thomistarum in seiner Anwendung auf die spekulative Erklärung der hypostatischen Union vielfach Gegenstand der Erörterung gewesen. P. U. degl'Innocenti O. P. hat einen Artikel über den Personenbegriff des Capreolus geschrieben [4]. Nach Capreolus (Haupttext III dist. 5 q. 3 a. 3 § 2) ist das formale constitutivum der Person nichts anderes als der actus actualis existentiae oder der actus essendi. Eine vernünftige Natur, die ihre eigene Existenz besitzt, ist schon dadurch sui juris, unmitteilbar und Person. Die menschliche Natur Christi hat keine eigene Existenz, deshalb ist sie auch nicht eine menschliche Person. Die Existenz der menschlichen Natur wird durch die Existenz des Logos ersetzt. Die Existenz des Logos dehnt sich auf die Menschheit Christi aus. Kardinal Cajetan, der in seinem Jugendwerk, in seinem Kommentar zu De ente et essentia die Ansicht des Capreolus vertreten hat, kommt in seinem Kommentar zur Tertia zu einer anderen Auffassung von Subsistenz. Die Subsistenz ist ein modus substantialis, der die Natur vervollkommnet und der erst die Existenz einer individuellen Natur zur Folge hat. Der menschlichen Natur Christi fehlt die menschliche Subsistenz und darum auch die menschliche Existenz.

[1] *P. Descoqs* S. J., Praelectiones theologiae naturalis. Cours de Théodicée II, Paris 1935, 541.

[2] *L. de Raeymaeker*, Metaphysica generalis, Louvain 1931, 142, 288, 375.

[3] *C. Jellouschek* O. S. B., Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung durch Herveus Natalis, Johannes von Neapel, Gregorius Ariminensis und Johannes Capreolus. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 26 (1912) 155-187, 325-367.

[4] *U. degl'Innocenti* O. P., Il Capreolo e la questione sulla personalità. Divus Thomas Plac 43 (1940) 27-40. Ein älterer Artikel von *A. Matracy*, Le constitutif de la personne d'après Capréolus, Revue Augustinienne 1910, juin, août steht mir nicht zur Verfügung.

Beides wird durch das personale Sein des Logos ersetzt. Die Thomistenschule hat sich in ihren meisten Vertretern an Cajetan angeschlossen. Einzelne ältere Thomisten wie Bartholomaeus Medina, Guérinois, Mailhat, der Benediktinerkardinal Saenz d'Aguirre, die Salzburger Benediktinerschule (Babenstuber) eigneten sich die Auffassung des Capreolus an. Auch viele neuscholastische Philosophen, ich nenne bloß Liberatore, Michael de Maria, Schiffini, Remer, de Mandato und Dogmatiker unter dem Vorgang von Billot, Van Noort, L. Janssens übernahmen den Personenbegriff des Princeps Thomistarum. Von den Dogmatikern der neuesten Zeit und der Gegenwart schreibt Michel [1] : « Saint Thomas paraît donc pleinement favoriser la thèse attribuée à Capréolus » und bezeichnet denselben als « un des plus sûrs interprètes de saint Thomas ». Auch Adhémar d'Alès [2], der in seiner Inkarnationslehre die Theorie des Capreolus ausführlich entwickelt, schreibt über dieselbe : « Est enim, ut nobis videtur, ipsamet sententia doctoris angelici ». Auch P. Parente [3] entwickelt den Personenbegriff des Capreolus in seiner christologischen Anwendung ausführlich und zeigt in einer Reihe von Thomastexten dessen Übereinstimmung mit dem Doctor Angelicus. P. Welschen gibt in dieser Frage dem Princeps Thomistarum den Vorzug vor Kardinal Cajetan [4]. « Par cela nous espérons démontrer, que dans cette question Capreolus, le Princeps Thomistarum est supérieur à Cajetan ». U. degl'Innocenti macht in seinem Artikel über den Personenbegriff des Capreolus darauf aufmerksam, daß derselbe zeitlich den ältesten Quellen des Thomismus sehr nahe steht und bemerkt am Schlusse [5] : Par parte nostra non siamo ancora riusciti a persuaderci che il Capreolo abbia torto. In einem andern Artikel über den Personenbegriff des hl. Thomas stellt er ausdrücklich die Theorie des Capreolus als die wahre Lehre des Aquinaten dar [6].

[1] *A. Michel*, Artikel Hypostatique (union). Dictionnaire de théologie catholique VII, 427-568, speziell 526.

[2] *Adhémar d'Alès* S. J., De Verbo incarnato, Paris 1930, 211-217. Cfr. auch *P. Galtier* S. J., L'unité de Christ être ... personne ... conscience, Paris 1939.

[3] *P. Parente*, De Verbo incarnato, Romae 1939, 97-116.

[4] *R. Welschen* O. P., Le concept de personne selon saint Thomas. Revue Thomiste 1914, 129-142, speziell 141.

[5] *U. degl'Innocenti* O. P., l. c.

[6] *U. degl'Innocenti* O. P., S. Tommaso e la Nozione di Persona. Salesianum 1939, 438-441 : Riassumendo, l'opinione che crediamo essere la vera e conforme a S. Tommaso intorno alla costituzione metafisica della persona si riduce a questi tre punti :

a) la persona è l'ente completo d'ordine intellettivo ; quindi tutto ciò che

Auch P. Pègues, der Mitherausgeber der Defensiones des Capreolus und Kommentator der Summa theologiae ist der gleichen Anschauung. Ich kann hier im Rahmen dieser Abhandlung die Frage, ob der Personenbegriff des Capreolus mehr als derjenige des Kardinals Cajetan der Lehre des hl. Thomas entspricht, nicht untersuchen. Ich möchte nur, und das gilt auch für andere umstrittene Lehrpunkte des hl. Thomas, vom Standpunkt der historischen Thomasinterpretation darauf hinweisen, daß der Princeps Thomistarum der Tradition der ältesten Thomistenschule zeitlich nahesteht, und daß er die Texte der ältesten Thomasschüler ungleich besser kannte als dies bei den großen Thomisten der späteren Zeit, auch bei Kardinal Cajetan, deren Hauptstärke die kongeniale Versenkung und Einfühlung in die littera et mens S. Thomae und die Weiterentwicklung der thomistischen Lehre war, der Fall gewesen ist. Und gerade in der Frage von der Einheit des Seins kannte er die einschlägigen Texte eines der ältesten und zuverlässigsten Verteidigers des hl. Thomas, des Dominikanertheologen Bernhard von Auvergne. Es hatte vor Capreolus auch schon Petrus de Palude den gleichen Personenbegriff vertreten. Ich muß hier nochmals das schon früher erwähnte Werk von P. Bayerschmidt über die Seins- und Formenmetaphysik des Heinrich von Gent hervorheben, in welchem die Lehre der ältesten Thomistenschule über die Einheit des Seins in Christus auf Grund des ganzen ungedruckten Materials ausführlich dargelegt ist.

Ich unterstreiche am Schluß dieser meiner Würdigung der wissenschaftlichen Persönlichkeit des Princeps Thomistarum und seiner Stellung in der Geschichte der Thomistenschule als Ergebnis dieser Untersuchung den Gesichtspunkt seiner Kontinuität mit der ältesten Thomistenschule und auch mit den ältesten Kritikern der thomistischen Lehre und sehe hierin die große Bedeutung dieses Dominikanertheologen für die historische Thomasinterpretation. Der Magister Generalis des Dominikanerordens, P. Martin Stanislas Gillet, hat in seinem richtunggebenden Rundschreiben über das Thomasstudium in der Gegenwart bei Behandlung der Bedingungen eines fruchtbaren Thomasstudiums

si richiede essenzialmente a costituire l'ente, è perciò stesso indispensabile a costituire la persona;

b) ma l'atto di essere, tra i principi costitutivi dell'ente è l'elemento formale; dunque l'atto di essere è l'elemento formale costitutivo anche della persona;

c) tutto ciò che è deficiente o nella linea dell'essenza (anima separata) o nella linea del proprio atto di essere (natura umana di Cristo) è perciò stesso incompleto come ente; non più tutto ma parte, e quindi non più sui juris, non più persona.

an das proprium perspectumque studium S. Thomae unmittelbar die « Traditionis thomisticae veneratio » gereiht. Zu den großen Gestalten dieser « gloriosa traditio thomistica » gehört in erster Linie auch Johannes Capreolus, der « Princeps Thomistarum ». Es ist eine große Erleichterung des Thomasstudiums, daß die Hauptrepräsentanten dieser Tradition, Johannes Capreolus, Kardinal Cajetan, Franz Sylvestris von Ferrara, Dominikus Báñes, wenigstens in seinem Kommentar zu De Deo uno, und Johannes a Sancto Thoma, dessen dreihundertjähriger Todestag gleichfalls in das Jahr 1944 fällt, in vorzüglichen Druckausgaben vorliegen. Schließlich werden auch die Schwierigkeiten und Anstrengungen eines ernsten Thomasstudiums leicht gemacht durch die Liebe zum Doctor Angelicus, welche vor mehr denn fünfhundert Jahren den Johannes Capreolus zur Abfassung dieses, wie sich Quétif-Echard ausdrücken, Opus nunquam satis laudandum begeistert hat und welche ein Erbteil aller Schüler des heiligen Thomas von Reginald von Piperno bis zur Gegenwart geblieben ist.

Analogie und Dialektik.

Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths.

Von Hans Urs von BALTHASAR.

1. Zur Fragestellung.

Jede fruchtbare Auseinandersetzung zwischen der katholischen Theologie und der Theologie Karl Barths [1] (der ersten und, wie uns scheint, vielleicht einzigen völlig konsequenten Form protestantischen Denkens) muß bei der Diskussion über die formalen Prinzipien der Theologie einsetzen. Man pflegt nun, seit Jahrzehnten, den entscheidenden Gegensatz in das Begriffspaar Analogie und Dialektik hineinzuverlegen. Denn in der Analogia Entis, wie sie Erich Przywara ihm vorlegte, sieht Barth bekanntlich « *die* Erfindung des Antichrist » und denkt, « daß man ihretwegen nicht katholisch werden kann ». « Wobei ich mir zugleich erlaube, alle andern Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzsichtig und unernsthaft zu halten » (D 1, VIII-IX). Barth sieht in ihr offenbar (und mit Recht) ein alles durchherrschendes formales Strukturprinzip : letztlich den widerchristlichen Versuch des Menschen, sich mit Gott auf eine gemeinsame Ebene zu stellen, nach « Gott zu greifen », welcher Griff eben das Wesen der Sünde enthüllt. Nun ist es aber bedeutsam, daß Erich Przywara in seinen Analysen der Barth'schen Dialektik ihr gegenüber genau denselben Vorwurf erhebt : Dialektik ist für ihn der titanische Versuch, die — allein im Prinzip der Analogie gewährleistete — kreatürliche Distanz zu Gott zu überspringen in eine Art von theologischen Pantheismus hinein. Diese höchst paradoxe Lage der Diskussion, in der sich beide Gegner letztlich den gleichen Vorwurf entgegen-

[1] Wir zitieren wie folgt : D 1, 2, 3 = Kirchliche Dogmatik 1932 ff. (Bd. I, 1 ; I, 2 ; II, 1). C = Credo. 1935 G = Gotteserkenntnis und Gottesdienst. 1938 A = Fides quaerens intellectum (1931). R[1] = Römerbrief 1919. R = Römerbrief 1921. AT = Die Auferstehung der Toten. W = Das Wort Gottes und die Theologie (1924). TK = Die Theologie und die Kirche (1928). TE 1 usw. = « Theologische Existenz heute » 1933 ff. TS 1 usw. = « Theologische Studien ». Z = Zeitschrift zwischen den Zeiten (1924 ff.).

schleudern, also offenbar ein gleiches Anliegen verteidigen, muß uns zu erneuter Prüfung dieser formalen Prinzipien anregen.

Diese Prüfung wird erschwert durch den Umstand, daß Karl Barth im Zuge seiner Entwicklung von der ersten über die zweite Fassung seines « Römerbriefs » zur großen « Kirchlichen Dogmatik » den Terminus und vielleicht auch die Sache Dialektik weitgehend überwunden und durch einen Standpunkt ersetzt hat, den man nach ihm als den der « analogia fidei » bezeichnen kann. Wir werden Barth nicht das Unrecht antun (das freilich die meisten katholischen Kontroversisten ihm zugefügt haben), seinen heutigen reifen Standpunkt zurückzuinterpretieren auf seine früheren, überwundenen Entwicklungsstufen. Wir rechnen vielmehr — und tun es, wie wir glauben, mit guten Gründen — damit, daß Barth sich in seinen Wandlungen zwar in einem tiefsten Sinne treu geblieben ist, daß aber die Vorformen seiner « Kirchlichen Dogmatik » erst tastende, noch unadäquate *Ausdrucksmittel* einer theologischen Grundintuition waren, die sich im reifen Werk der letzten 15 Jahre weit sicherer ausdrückt.

Umso genauer gilt es heute, die Frage der beiderseitigen Formalprinzipien zu revidieren. Da sich Barth des Kennworts Analogie bemächtigt hat, ist in diesem wenigstens ein Minimum von Gemeinsamkeit erreicht, während die Differenz sich offenbar in den Worten « Entis » und « Fidei » konzentriert. Dann aber wird es von absolut entscheidender Bedeutung sein, den Sinn des Gemeinsamen wie des Trennenden mit jeder nur möglichen Präzision zu bestimmen. Es geht, man beachte es wohl, um den letzten Wesensunterschied von Katholisch und Protestantisch. Also um Tödlich-Ernstes und nicht um müßiges Theologengezänk. Infolgedessen wird alles daran liegen, weder den einen noch den andern Standpunkt voreilig festzulegen und zu verengen, indem wir ihn etwa mit der Meinung einer bestimmten Schule, Richtung, Tendenz gleichsetzen, die nicht schlechthin repräsentativ für die ganze Kirche, die sie verteidigt, einsteht. Beide Standpunkte sind so zu bestimmen, daß sie als universale Formprinzipien beider Konfessionen gelten können.

Nun besitzen wir für unser Gespräch, wie gesagt, einen trefflichen Ausgangspunkt : eben jenes Minimum an Gemeinsamkeit, das im Wort und Begriff Analogie liegt, vorausgesetzt, daß wir ihm jene Unbestimmtheit lassen, die ihn nicht als « analogia entis » und « analogia fidei » oder als « philosophische » und « theologische » Analogie festlegt. Freilich, daß wir einen solchen Ausgangspunkt wirklicher, inhaltlich

gefüllter Gemeinsamkeit in Wahrheit besitzen, ist im Hinblick auf die Herkunft der « dialektischen Theologie » keineswegs selbstverständlich und allererst zu erweisen. Wir geben uns in der vorliegenden Studie bereits zufrieden, wenn wir nach Aufweis der Wendung der dialektischen Theologie — die ja zunächst gerade *nicht* auf der Grundlage der Analogie, sondern des Widerspruchs (δια-λέγεσθαι) beruhte — zur Anerkennung der Analogie als eines « tatsächlich unvermeidlichen » (D 3, 254) Begriffs, eine echte Gemeinsamkeit in der Prinzipienlehre als gesichert feststellen können. Wäre damit nicht schon Unverhofftes gewonnen ?

Die Theologie der « Analogia fidei » fand ihren ersten Ausdruck in der « Identitätstheologie » der ersten Auflage des « Römerbriefs », um sodann im zweiten Stadium zu einer « Widerspruchstheologie » (Barths Schriften zwischen 1920-1930), im dritten zu einer Theologie der Analogia fidei zu werden. Daß diese drei Stadien : « Identität », « Widerspruch », « Analogie » eine wirkliche Entwicklung darstellen, dafür spricht schon die Tatsache, daß dem feiner lauschenden Ohr auch in der befremdlichen Sprache des « Ur-Römerbriefs » alle wesentlichen Anliegen des « zweiten » schon hörbar sind, und daß dieser « zweite », an sich wahrhaft dämonische Versuch, den « Widerspruch » bis zu Ende zu gehen, doch in allem *Positiven*, was er enthält, unverkürzt in die « Dogmatik » eingehen konnte. Es spricht weiter dafür, daß dieser Dreischritt sich in *jedem* genuin theologischen Denken in irgendeiner Form wiederholen wird, weil in ihm sich die großen Perioden der abendländischen Theologie abzeichnen und darum in ihnen eine gewisse « Necessität » nicht zu leugnen ist. In dieser Periodik offenbart sich in der Tat das Gesetz einer fortschreitenden Selbstfindung der Theologie, sofern die erste, griechisch-patristische Periode in ihrem naiven Platonisieren und Neuplatonisieren (und damit in ihrer methodischen Anlehnung an eine Form der undialektischen Identitätsphilosophie) der Korrektur des augustinischen Denkens bedurfte, das in die Theologie der « Partizipation » die Schatten von Sünde und Kreuz (bis hart an den Rand der Widerspruchs-Dialektik) einzeichnete, um sich zuletzt in der betonten « Theologie der Distanz » und damit der Analogie bei Thomas von Aquin zu beruhigen. Freilich, die drei Phasen Barths unterstreichen jeweils die protestantische Möglichkeit dieser Grundformen ; sie befinden sich jenseits der Grenze, die sich noch als katholische « Spielform » der einen Analogie ausgeben könnte. Der « erste Römerbrief » steht deshalb dem Origenismus (als der radi-

kalisierten Patristik) nicht fern, der zweite ist Calvin und Baius (als dem radikalisierten Augustin) verwandt, der dritte versucht, wohl zum erstenmal, einen protestantisch radikalisierten Thomas (nicht im Sinne scholastischer « Systematik » — dies haben schon die protestantischen Systematiker des 16. und 17. Jahrhunderts versucht — sondern einer Durchformung des ganzen materialen Wissens der Theologie von einer letzten Einfachheit und Höhe der Prinzipien her). Immerhin : diese geschichtlichen Analogien sind nicht zufällig ; sie leisten Gewähr dafür, daß wir auch bei Barth eine sinnvolle Folge der Perioden und also eine Klärung der von Anfang an bestehenden Absicht mit Recht voraussetzen dürfen. Dann aber müssen wir sagen, daß die « Analogie » die wahre Absicht der «Dialektik» war, und daß wir diese, trotz ihrem Einspruch dagegen, in solcher Richtung deuten dürfen. Unter diesem Gesichtspunkt ist demnach das schon so oft behandelte Thema der Dialektik noch einmal neu aufzunehmen. Es muß sich dabei um den Aufweis handeln, daß nicht primär der *ontische* Widerspruch (der im « zweiten Römerbrief » freilich *auch* gesetzt ist) die dialektische *Methode* gefordert hat, sondern daß umgekehrt die primär methodisch, d. h. als Ausdrucksmittel genommene Dialektik die ontischen Sätze aus sich hervorgetrieben und somit zu verantworten hat. Erst wenn diese Möglichkeit des ontischen Widerspruchs — das große Anliegen des Römerbriefs — ohne Kurzschluß und Evasion geklärt ist, stehen wir vor dem Horizont der Analogie als allgemeinen Prinzips.

Doch wir können diesen Weg nicht beschreiten, ohne zuvor jenes *Minimum des Analogiebegriffs* in einer wenn auch ganz vorläufigen Weise inhaltlich festzulegen. Wir heben dafür vier Punkte heraus.

1. Es geht um die Beziehung zwischen Gott und Geschöpf. Diese kann keinesfalls Gleichheit sein. « Solche Gleichheit würde entweder bedeuten, daß Gott aufgehört hätte, Gott zu sein . . ., oder umgekehrt, daß der Mensch . . . selbst ein Gott geworden wäre. » Sie kann aber auch nicht schlechterdings Ungleichheit sein. « Solche Ungleichheit müßte doch bedeuten, daß wir Gott faktisch nicht erkennen. Denn wenn wir ihn erkennen, so . . . muß dies . . . bedeuten, daß wir mit unseren Anschauungen, Begriffen und Worten gerade nicht etwas schlechthin Anderes als ihn bezeichnen, sondern in und mit diesen unseren Mitteln, den einzigen, die wir haben, nun eben doch ihn » (D 3, 253-254). So muß sich die Beziehung (wie immer sie im einzelnen zustandekommen und zu beschreiben sein mag) zwischen Gott und Geschöpf nur als eine *zwischen* beiden Extremen liegende (Art von)

Mitte beschreiben lassen, die wir Analogie nennen. Diese Mitte darf ihrerseits nicht wieder aufgelöst und auf eine « teilweise Gleichheit » und « teilweise Ungleichheit » reduziert werden (D 3, 264 f.). Wenn wir auch nicht bis dahin gehen dürfen, zu sagen, daß das Geschöpf eben darin, worin bzw. daß es Gott ähnlich ist, ihm unähnlich sei — das wäre Widerspruch — so müssen wir doch sagen, daß es in allem, worin es ihm ähnlich ist, faktisch *auch* unähnlich ist. Die Analogie ist eine letzte, in keine dahinterliegende Gleichheit oder Ungleichheit aufklärbare Beziehung.

2. Insofern es um die Beziehung zwischen Gott und Geschöpf geht, handelt es sich um eine völlig singuläre, völlig primäre und keinesfalls aus innerweltlichen Beziehungen ableitbare, mit diesen auf einen Nenner zu bringende Beziehung. Sofern also das Wort Analogie aus dem innerweltlichen Gebrauche stammt und innerweltliche Beziehungen ausdrückt, muß gesagt werden, daß es als solches auch « unzureichend » ist, « zu sagen, was hier, wo es um Gott und um die Kreatur geht, zu sagen wäre » (ebd. 254-255). Wird es dennoch « bevorzugt », so offenbar nur auf Grund eines selbst analogen Gebrauchs. Das heißt, daß, im Gegensatz zu allen innerweltlichen Analogien, bei denen die verglichenen ungleichen Dinge doch abstrahierend auf einen univoken Begriff gebracht werden können, Gott und Geschöpf keinesfalls unter einen solchen « begrifflichen Nenner » subsumierbar sind. Wenn man hier, wo es doch um nichts kategorial zu Fassendes mehr geht, dennoch von einem « Begriff » reden will (man wird es höchstens als *Abwehr* eines *intuitiv* erfaßten Inhalts tun dürfen), so geht jedenfalls die Analogie selbst innerlich durch diesen Begriff hindurch, der eben damit selbst als ein nur *analog* als Begriff zu bezeichnender Begriff sich erweist. Denn einmal läßt sich aus Gott und Geschöpf nichts *so* abstrahieren — auch nicht Gottes « Existenz » gegenüber seiner Essenz zum Beispiel, aber auch nicht die « Proportion » zwischen Essenz und Existenz in Gott und Geschöpf —, daß nicht quer durch die Ähnlichkeit die *bleibende* Unähnlichkeit hindurchginge. (Darum redet Thomas nicht von einer proportio, sondern von einer auch diese relativierenden proportionalitas. De Ver. q. 23 a. 7 ad 9). Es gibt also keinen Gott und Geschöpf *über*-greifenden, « letztlich beiden überlegenen » Begriff (D 3, 273), von dem aus « man » (d. h. das Geschöpf) neutral beide überblicken könnte. Dies steigert sich aber noch dahin, daß der primäre Inhalt des « Begriffs » bei Gott liegt, sofern dieser eben erschöpfend, ursprünglich und in Fülle das alles besitzt, nein: *ist*,

um dessentwillen ihm ein anderes überhaupt vergleichbar ist, daß er aber gerade dadurch dem Vergleichen dauernd entrückt und entzogen bleibt. So kann jede Analogie zwischen ihm und dem Geschöpf sich nur vollziehen als prinzipiell und für immer aufgehobenes Gleichgewicht : in der « jeweils *größeren* Unähnlichkeit » ; jede (« asymptotische ») « Annäherung » (in der « Ähnlichkeit ») ist soweit davon entfernt, den Unterschied zwischen Gott und Geschöpf zu gefährden oder gar zu verwischen, daß darin jeweils nur stärker die « Göttlichkeit » Gottes, d.h. seine unvergleichliche Einzigkeit und die «Geschöpflichkeit» des Geschöpfs, d.h. sein Nicht-Einzig-, Nicht-Souveränsein in aller noch so großen Teilnahme und Gemeinschaft mit Gott hervortreten kann.

3. Der Begriff der Analogie zwischen Gott und Geschöpf beruht demnach ganz auf der Eigentümlichkeit der Beziehung zwischen beiden, d. h. darauf, daß Gott *Gott* und das Geschöpf Gottes *Geschöpf* ist : die Unvergleichbarkeit und die besondere Dynamik dieser Beziehung liegt somit darin, daß sie Beziehung des Absoluten zum ganz und gar Relativen ist. Das Geschöpf ist nichts außerhalb seiner Beziehung zu Gott. Es ist in allem *das* Analoge, das so die Analogie, die es ist, eben als solche, d. h. *analog* (und nicht « absolut », wie Gott sie erkennt, und also wiederum nicht « übergreifend », sondern nur selbst « übergriffen ») erfassen kann. Erkenntnis « der » Analogie ist jeweils « nur » analoge, nicht « adäquate » Erkenntnis. Ontisch besagt dies : Die Beziehung vom Geschöpf zu Gott ruht ganz und gar in einer (Schöpfungs-)Beziehung des Schöpfers zum Geschöpf. Noetisch : das Cogito des Geschöpfs ruht ganz und gar in einem Cogitor des Geschöpfs durch Gott. Alles Vergleichen und Sich-Beziehen des Geschöpfs hat also sein Maß in einem umgekehrten Sich-Beziehen Gottes zum Geschöpf.

4. Alle diese Aufstellungen sind vorläufig indifferent gegenüber der Frage, ob sie *nur* als Ausdruck der analogia fidei (im Sinne Barths) zu gelten haben, oder ob es « neben » dem « theologischen Begriff » der Analogie (D 3, 269) etwa noch (wie wir zeigen werden) einen philosophischen gibt. Wir haben diese Frage hier, wo es sich nur um die gemeinsamen Grundlagen handelt, gerade noch *nicht* zu erörtern. Hingegen muß mit besonderem Nachdruck betont werden, daß für uns die Analogie jedenfalls *auch* als ein theologisches « Prinzip » zu gelten hat. Denn die faktische Ordnung zwischen Gott und Geschöpf ist — vom ersten Augenblick der Schöpfung Adams an (und, da alle Schöpfung im Menschen ihren Sinn und ihr Ziel hat, folgerichtig auch vom ersten Augenblick jeglicher Schöpfung an), die Beziehung zwischen

dem sich frei offenbarenden Gott und dem in dieser Offenbarung begnadeten Geschöpf. Sündenfall und Erlösung in Christus sind Momente innerhalb dieser einzigen Gnadenordnung. Wie es demnach nie eine andere Geschöpflichkeit gab als eine gnadenhaft erhobene, so hat es faktisch auch nie eine andere Beziehung zwischen Gott und Geschöpf gegeben als eine solche, die ihr entscheidendes Maß von dieser Gnade und Offenbarung her bezog. Wenn wir also « außer » der theologischen Analogie noch eine « philosophische » werden forden müssen, so kann dieses « Außer » jedenfalls kein « Außerhalb » bedeuten, sondern es muß als ein Moment an und in der faktisch allein bestehenden Gesamt-Beziehung begriffen werden.

Bis hier reicht die sachliche Übereinstimmung. Sie mag als das « Minimum » der Verständigung vorläufig genügen.

2. Dialektik als Methode.

A. Vortheologische Dialektik.

Dialektisches Reden, das heißt ein solches Reden, das seinen Gegenstand zugleich in einer Aussage und in deren Gegenaussage, in einem sic et non zu treffen sucht, gibt es schon diesseits der Theologie im rein innerweltlichen Bereich. Es lohnt sich, einen Augenblick den Sinn solchen Redens zu klären. Wir unterscheiden drei Stufen der Motivierung methodischer Dialektik.

1. Die erste liegt ganz im Subjektiven des Redenden, bzw. Erkennenwollenden. Die Beschränktheit jedes menschlichen Erkennens, das abstraktiv, nicht intuitiv ist, das also seinen Gegenstand nie endgültig so « hat », wie er « ist », sondern gebrochen durch den Dualismus von Anschauung und Begriff, die ihn aber dennoch (weil es ja doch wirkliche, objektive Erkenntnis ist) jeweils zu treffen beansprucht, wie er ist, bedarf der immer neuen Mahnung, sich zu ergänzen, beim Erkannten nicht stehen zu bleiben, über dem Begriffenen sich nicht zu schließen. Das « Bekannte » ist, wie Hegel zu sagen pflegte, eben als Bekanntes das Nicht-« *Er*kannte ». Dem Satz wird darum der Gegensatz zur Prüfung und zur Bewährungsprobe, der, weil der Satz selbst endlich ist und nur einen Aspekt des Gegenstandes bietet, eine vielleicht wesentliche, vielleicht notwendige Ergänzung des Satzes zu bringen vermag. Von Heraklit und Zeno über Abaelard bis Kant und Hegel ist diese Form des δια-λέγεσθαι allgemein-menschlich und besagt an sich keine sachliche oder systematische Vorentscheidung.

2. Diese menschliche Unzulänglichkeit der *Erkenntnis* dem Gegenstand gegenüber hat ihr Gegenstück in einer betonten *Überlegenheit* des *Gegenstandes*. Das « Objekt » ist nicht der « Gegenstand » in seinem An-sich, dieser « schattet » sich vielmehr in seinen « Objizierungen » nur « ab » (Husserl). Wie wir eine Statue umschreiten und dabei unsern Standpunkt kontinuierlich wechseln, um sie ganz zu sehen, so umschreitet die Erkenntnis den Gegenstand in infinitesimal sich verschiebenden Erkenntnisphasen. Jede objektive Erkenntnis gibt zwar den Gegenstand, aber nicht seine Fülle ; sie bleibt auch als objektiv richtige ein *Aspekt* und enthält darin einen *Hinweis* auf die (nie erreichbare) Totalität der Sache. Erkenntnis ist also wesenhaft bei allem in-sich-Ruhen über sich hinaus weisend, bei allem wirklichen Haben auch ein Nur-Zeigen, bei aller Direktheit *indirekt*. Erkenntnis ist grundsätzlich offen auf mögliche weitere Anmeldungen und Weisungen vom Gegenstand her. Sie ist nicht nur « sehend », sondern immer auch « hörend » und « horchend ». Keine « transzendentale Deduktion », kein Idealismus schließt die Kluft zwischen Anschauung und Begriff, durch die sich immer ein Neues, Unerwartetes im Subjekt einstellen kann.

3. Diese Unmöglichkeit, den Gegenstand als solchen ganz « in den Griff zu bekommen » steigert sich nun in dem Maße, als der Gegenstand selber sich « steigert », d. h. in dem Maße, als er selber *Subjekt* wird. Individuum est ineffabile, nicht nur darum, weil hier die Vergleichbarkeit mit anderen Individuen aufhört, weil wir auf dem Baum des Porphyrius beim äußersten Ast, beim ἄτομον εἶδος angelangt sind, sondern noch viel mehr darum, weil das Subjekt frei ist und sich selbst bestimmt, weil also mit einem Vorauswissen all seiner Möglichkeiten und Aspekte hier gar nicht gerechnet werden darf. Der Gegenstand, der Subjekt ist, der ein Für-sich-sein und also *Intimität* besitzt, muß sich in Freiheit *erschließen*, um von einem andern erkannt zu werden. Er ist kein « Ding », sondern eine « Person », auch wenn diese Person als Glied eines Kosmos, einer Gattung, eines Geschlechts noch so viele dinghafte Seiten aufweisen mag. Dialektik der Erkenntnis wird an diesem Punkte aus einem Monolog des Erkennenden zu einem sachlich-methodisch geforderten *Dialog* mit dem andern Subjekt [1].

[1] Man könnte diesen Aufstieg mit einer vierten Stufe zu « krönen » versuchen und sagen, daß die dritte Stufe sich in der Erkenntnis des höchsten Subjekts, das eben ganz und gar Subjekt, Person, Freiheit und Undinglichkeit ist, vollendet, in der Erkenntnisbeziehung zu Gott ihren höchsten, überschwänglichen « Fall »

B. Dialektik als Warnung.

Die in Christus von Gott an den Menschen ergangene Offenbarung ist jenes Geschehen, in dem Gott vor allem das entscheidende Wort über sich selber spricht und eben darin auch das entscheidende Wort über den Menschen und die Welt überhaupt. Es ist ein Wort, das nur Gott sprechen konnte, das also, auch wenn es « in die Welt kommt » (Joh. 1, 9) und in der « Gestalt » (μορφή), im « Schema » (σχῆμα) eines menschlichen Wortes auftritt (Phil. 2, 7), jedenfalls nicht als Wort eines Menschen und somit nicht als menschliches Wort neben andern menschlichen Worten erscheint, sondern als Wort, das « im Anfang bei Gott war » und selbst « Gottes Wort » und « selbst Gott » ist (Joh. 1, 1). Dieses Wort wird « menschenförmig » (ὡς ἄνθρωπος, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων Phil. 2, 7), ja sogar « Fleisch » (Joh. 1, 14), aber um in dieser Gestalt Gott als den zu offenbaren, den « niemand je gesehen hat » (Joh. 1, 18). In der Kommensurabilität des menschlichen Wortes « erscheint » das Inkommensurable Gottes, erscheint also das, was nicht erscheinen kann : φαινόμενος κρύπτεται, κρυπτόμενος φαίνεται (Gregor von Nazianz). Dieser Offenbarung des verborgenen

gewinnt. Wir hätten damit etwa den Weg Schelers (« Das Ewige im Menschen ») beschritten, der das Wesen der Gotteserkenntnis in den Kategorien der menschlichen Personalerkenntnis beschreibt. Wir werden diesen Schritt hier nicht ohne weiteres vollziehen, und zwar eben unter der Warnung der Analogie. Die Überschwänglichkeit des göttlichen Subjekts und seiner Offenbarung ist jedenfalls eine solche, die nicht mit dem Wesen weltlicher Subjektivität und Selbsterschließung gleichgesetzt und so an ihr als « Fall » abgelesen werden kann. Dies eben wäre Univozität und nicht mehr Analogie. Sondern gerade hier gilt es, Ernst zu machen mit dieser letztern und zu sagen : was Offenbarung der Intimität Gottes ist, das kann uns nur die Offenbarung Gottes selbst lehren. Auch wenn « noch so große Ähnlichkeit » zwischen göttlicher Offenbarung und weltlichem Sicherschließen bestehen sollte ; die « Unähnlichkeit » ist auch hier auf alle Fälle jeweils größer.

Aber, wird man sogleich einwenden, es gibt doch « vor » und « neben » und « in » der Offenbarung, die uns das Intime Gottes erschließt, auch eine « natürliche » Offenbarung Gottes in seinen Werken ! Sollte nicht diese den « Übergang » ermöglichen zwischen « innerweltlicher » und gnadenhafter Offenbarung ? Dazu ist zu sagen : Wenn es so etwas gibt, wie « natürliche » Gotteserkenntnis, so kann sie, wenn sie überhaupt *Gottes*erkenntnis sein soll, nicht aus der Struktur der Analogie herausfallen, d. h. sie kann Gott nicht im Sinne einer weltlichen « Natur » und darum eines dinghaften Offenbarseins ohne Selbsterschließung erkennen wollen. Auch « natürliche » Offenbarung ist eben *Offenbarung*, nämlich das freie Sich-Zeigen Gottes im Kosmos seiner Geschöpfe. Und auch solche Offenbarung wäre schon, so oder so, das Offenbar-werden des primären Andersseins Gottes gegenüber aller sekundären Ähnlichkeit mit seinen Geschöpfen.

Gottes, die seine gnadenvolle Selbsterschließung ist, entspricht im Menschen, der sie hört, kein adäquates, natürliches Vermögen der Aufnahme, sondern eine « Möglichkeit », die selbst Gnade ist : der Glaube. Denn sowenig das freie Reden Gottes ableitbar oder rückführbar ist auf das, was der Mensch sonstwoher weiß, sondern seine Begründung und Motivierung allein aus diesem Reden her hat, sowenig kann der Mensch letztlich die Annahme dieses Wortes herleiten aus einer Instanz, die nicht diese gehorchende, hörende Annahme selbst wäre. Freilich : das Wort Gottes redet zu ihm in Menschengestalt und daher in der Gestalt menschlichen Redens, Denkens, in « Begriffen » und « Anschauungen ». Diese sind ihm kommensurabel und darum hat sein Glaube auch die Gestalt (μορφή), das Schema (σχῆμα) seiner vernehmenden Vernunft. Darum kann er glaubend « verstehen » und als Glaubender immer tiefer zu verstehen suchen. Aber sofern das gehörte Wort « Wort von Gott » und « selbst Gott » ist, ist sein « Verstehen » des menschlichen Schemas als solches noch nicht das « Verstehen » des « Wortes von Gott », das Verstehen « Gottes », ist seine Vernunft als solche noch nicht Glaube. Im menschlichen Wort von Gott *erscheint* Gottes Wort, um sich eben dadurch als solches auch zu *verbergen*. Gott « wird Fleisch », ohne daß das « Fleisch » als solches Gott ist.

Ist der Mensch dem Wort Gottes gegenüber zuerst ein (aus Gnade) Hörender und also ein Glaubender, so ist er aber weiterhin aufgerufen, dieses Wort nun auch selbst « der ganzen Welt » zu verkünden. Er muß es nachsprechen in weiteren menschlichen Worten und eben darum zu verstehen suchen in weiteren menschlichen Begriffen. Dieses Tun ist die *Theologie*. Als nachvollziehendes menschliches Tun ist sie nicht selbst Offenbarung, sie lebt aber, objektiv ihrem Gegenstand nach (fides quae), und subjektiv ihrem Erkenntnisprinzip nach (fides qua), vom ergangenen Worte Gottes. Es ist die nie genug zu bedenkende paradoxe Lage der Theologie, das « Rätselhafte im Wesen der Theologie » (Z 8, 1930, 378), daß sie 1. ihr Kriterium am *Worte Gottes* hat, über das sie aber nicht, wie andere Wissenschaften über ihre Axiome, « verfügen kann », sondern das sich eben, als Offenbarung, selber bezeugen will ; daß 2. ihr Kriterium ein *kontingentes*, zeitgewordenes, geschichtliches ist und sie somit auch von da her bindet, bzw. den Gehorsam ihres Glaubens radikalisiert zu einem Glauben an Christus in der Kirche, in Schrift, Dogma und Tradition ; daß sie 3. *Glaubens*-wissenschaft ist, d. h. als ganze sich innerhalb eines Aktes begibt,

der als solcher alles andere ist und bleibt als menschliche Wissenschaft sonst (Z 8, 1930, 378-385). Verläßt sie ihr objektives und subjektives Kriterium oder eines von beiden (indem sie z. B. das inhaltliche Wort Gottes vor den Richterstuhl der menschlichen Einsicht als letzter Instanz zieht, statt sich als fides quaerens intellectum von ihm her richten und ausrichten zu lassen), so verläßt sie ihr eigenstes Wesen. Die verborgene Wurzel der Theologie, die als solche nie wissenschaftlich erscheint, aus der sie aber ihr Leben und ihre einzige Berechtigung zieht und in die sie auch wieder zurückkehrt, ist der Glaube, der seine Wurzel nicht in sich selber (als Selbst-Evidenz), sondern im Reden Gottes als seinem Kriterium hat. Gott aber ist der in aller Offenbarung Verhüllte, — sonst wäre Glauben nicht Glauben.

Hier nun beginnt die Rolle der *Dialektik* als theologischer Methode. Theologie braucht die Dialektik als ständige *Warnung* vor ihrem eigenen Tun, als das ständige *Korrektiv*, das (analog zu jener *ersten* Rolle menschlicher Dialektik, aber in einer überschwänglichen Analogie zu ihr) sie daran erinnert, daß sie von Gott in Christus, in der Kraft und im Auftrag Gottes in Christus, aber eben darum in Distanz zu Gott in Christus, redet. Dialektik ist darum, « wenigstens primär, nicht eine neue Theologie, sondern eine sozusagen von außen an die Theologie herankommende Beleuchtung » (W 103), ein « Korrektiv » (W 100), ein ständiges Wachrütteln aus « Gewohnheit, Gemütlichkeit, Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit » (R 126). Nur *volando* kann hier gesprochen werden, auf keinem Ja und keinem Nein länger als einen Augenblick verharrend, eines durch das andere beleuchtend, aber an beiden vorübergehend (W 172), um auf die unfaßbare Mitte zu zeigen. (W 171.) Und doch macht die Not den Theologen beredt : « Ist etwa ein einziges meiner Worte *das* Wort, das ich suche, das ich aus meiner großen Not und Hoffnung heraus eigentlich sagen möchte ? Kann ich denn anders reden als so, daß ein Wort das andere wieder aufheben muß ? » (R 243). Aber da beginnt die Tragödie : « Er befindet sich in der höchst außerordentlichen Lage, reden zu müssen von dem, wovon man doch nicht reden kann » (R 128) ; sein Ort ist kein « *Stand*punkt, sondern ein mathematischer Punkt, auf dem man also nicht stehen kann » (W 99). Wie soll er *dem* Gehör erzwingen, für das sich Gott selbst nicht Gehör *erzwingen* kann ? « Auf diesem schmalen Felsengrat » (W 172) überfällt ihn der Schwindel. Und zwar in Gestalt der Versuchung : die Unmöglichkeit seiner Lage als endgültig zu deuten, die Dialektik nicht nur als Korrektiv, sondern

als das *Wesen* der Theologie zu verstehen. Die Standpunktlosigkeit nun doch als Standpunkt zu erklären, und dadurch die unerträgliche Last von sich abzuwälzen. Er gestikuliert in Verzweiflung, und an seiner Verzweiflung soll das, was er nicht zeigen kann, sichtbar werden. Aber nein ! Wie sollte diese Leere ein wirklicher Hinweis sein ? Warum kann sie selbst nicht geradesogut das Nichts, das Gegenteil bedeuten ? So überschlägt sich die Dialektik noch einmal : der dialektische Weg ist zwar « weitaus der beste » (W 171), — und doch ist « der Dialektiker als solcher nicht besser dran als der Dogmatiker und der Kritiker » (W 174). Das wahnsinnige Experiment des « zweiten Römerbriefs », der die Dialektik bis zur Absurdität durchgeprobt hat, bis zur Aufhebung der Dialektik *aus* Dialektik (R 487 f.), erweist zuletzt das Schlimmere : die Dialektik, die sich selbst als *die* probate Methode versteht, ist nicht nur nicht besser als Dogmatik und Kritik, sie ist bestimmt schlechter als sie. In ihrer Unfehlbarkeit (*als* radikale Fehlbarkeit !) widersetzt sie sich gerade dem ergangenen Auftrag, von Gott und nicht von sich selbst zu reden. Ihr « ich kann nicht » ist Ungehorsam. Als ob ihre Relativität selbst ein Absolutum, und nicht gerade selbst ein Relativum wäre ! Der « Römerbrief » ist eben das, wogegen er selbst am schärfsten wettert und blitzt : « religiöse Genialität ». Sein Schreien « nicht ich ! Sondern Gott ! » lenkt alle Blicke auf *ihn*, statt auf Gott. Sein Schrei nach Distanz ist distanzlos. Freilich rufen wir, immer neu aufzuckend unter dem Schmerz seiner Geißelhiebe, ihm zu, daß er recht hat, hundertmal recht hat ! Aber sein Schlagen selbst setzt ihn ins Unrecht. Das Ärgernis ist ein Geheimnis Gottes, das sich nicht — auch nicht indirekt — literarisch ausschlachten läßt. Es gibt keine kongeniale Methode, den « unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch » auch nur negativ zu erweisen. Die Dialektik kann die Theologie nicht ersetzen. Sie muß sich begnügen, das « bischen Zimt » (ohne Hintergedanken !), das leise Korrektiv zu sein. Sie kann, als das Moment des Indirekten, nur selbst indirekt sein.

C. Dialektik als Hinweis.

In dem Maß als die Dialektik ihre eigene Verabsolutierung durchschaut und aufgibt, wird sie brauchbar für die Theologie. Sie wird zum Mittel des Hinweises (W 41, 151, 173). Sie kann, in der Rolle des Vorläufers des Herrn, « nicht mit seiner Kunst, sondern kraft seines Auftrages, die Menschen ... bereitstellen, die Menschen zum

Aufhorchen nötigen ..., in Achtungstellung kommandieren » (TE 19, 12). Sie ist auch jetzt das Indirekte. Aber : « Indirekt heißt nicht : keine Antwort, heißt nicht : eine zweideutige, doppelsinnige, heißt nicht, eine ausweichende Antwort. Indirekt heißt eine Antwort, die klar und bestimmt auf die von einem andern gegebene oder zu gebende Antwort verweist » (Z 3, 1925, 135). Dialektik gewinnt somit hier die (analoge, aber wieder überschwängliche, weil von oben her diktierte) Funktion, die als *zweite* in der Methode menschlichen Wissens beschrieben wurde und die sich vom Überhinaus des Gegenstandes herleitet. Der Gegenstand aber, Gottes Reden in Menschengestalt, ist als solcher gerade kein Widerspruch, sondern eine echte, freilich nur von Gott aus mögliche Möglichkeit. Auf diese Möglichkeit hat sich das sic et non dialektischen Redens zu modeln. Nähme sie statt dessen sich selbst zum Maß, so würde sie eben damit Gott den echten Eingang in Menschengestalt und Menschenrede verbieten. Sie kann daher, vom Gegenstand her gesehen, sich nur dadurch empfehlen, daß sie nicht selbst « konsequent » ist, sondern ihr Soweit-Als vom Gegenstand her diktiert bekommt und ihm « konsequiert ».

Sie empfiehlt sich dadurch, daß sie *sachlich wird* (statt unabhängig-unsachlich über Sachlichkeit zu räsonieren), in evangelischer Einfalt einsehend, daß man auch nicht « absolut » sachlich sein kann und « existentielles Denken » eben doch « ein unentbehrliches Requisit theologischen Denkens » bleibt (D 1, 20), denn diese Einfalt ist « das gewissermaßen Letzte des uns in der Kirche gebotenen und notwendigen Verhaltens » (D 3, 518). Sie wird so zu einer *stillen* und gestillten Dialektik, die sich nun erst dazu eignet, « Gottes Wege », die « immer verborgene stille Wege » sind (TE 19, 41), zu wandeln.

In dieser Gestalt wird sie in Dienst genommen und so Theologie *Gottes*. Sie wird zum Engel mit feurigem Schwert, der vor seiner « Aseität » steht. Barth hat im Anschluß an Anselm in wirklich vorbildlicher theologischer Sachlichkeit von dieser Aseität Gottes gesprochen (A 76 f., 103 f., besonders 150 f.). Er lenkt damit ein in die alte « Dialektik » der triplex via (positionis, negationis, eminentiae), wenn auch mit gewissen Vorbehalten (vgl. D 3, 390 f.). Wobei nur zu beachten ist, daß weder für Barth noch für uns die via eminentiae eine Art von Position und Negation übergreifender « sturmfreier Synthese » (TK 321) bedeuten kann, sondern die Eminenz sich gerade im grundsätzlichen *Offen*bleiben zwischen Spruch und Wider-Spruch und so in dem (schon beim Areopagiten grundgelegten) Vorrang der Negation

(als Ausdruck der « major dissimilitudo ») anzeigt. So wird der methodische Widerspruch *Hinweis* auf Gott, der in sich selber « kein unauflösliches Paradoxon », keinen « logischen Widerspruch » (D 3, 322), auch im Geheimnis der Dreifaltigkeit nicht, beschließt. Gott ist Geheimnis, nicht Paradox (D 3, 479). Der « dialektische Charakter der Theologie » liegt hier in der « radikalen Ergänzungsbedürftigkeit », im « prinzipiellen Offenbleiben aller ihrer Sätze » ; sie ist « eben ein διαλέγεσθαι, d. h. ein Bilden prinzipiell unvollständiger Gedanken und Sätze, unter denen jede Antwort auch wieder Frage ist, und die alle miteinander über sich selbst hinaus hinweisen auf die erfüllende unaussprechliche Wirklichkeit des *göttlichen* Sprechens »[1] (TK 319).

Dialektik wird, wie die Göttlichkeit Gottes, so auch die Göttlichkeit seines *Wortes* zu schützen suchen. Gottes Wort « ist *das* Objektive, indem es *das* Subjektive, nämlich das Subjektive Gottes ist. Gottes Wort heißt : der redende Gott . . . Gott redet immer ein concretissimum. Aber dieses göttliche concretissimum ist als solches weder vorherzusagen noch nachzusprechen. Was Gott redet, das ist nie und nirgends abstrahiert von Gott selbst bekannt und wahr » (D 1, 141). Dies eben ist die Theologie immer neu zu vergessen geneigt. Sie nimmt sich das Inhaltliche der Offenbarung und läßt die Form beiseite. Sie verliert aber damit auch den Inhalt, der gerade hier von der Form nicht zu trennen ist. Offenbarung hört auf, Offenbarung zu sein, wenn sie als eine allgemein-zuhandene Wahrheit vor die verschiedenen Prätorien und Königshöfe menschlicher Wissenschaft und Vernunft gezerrt wird. Origenes wußte noch, daß in dieser Ehrfurchtslosigkeit

[1] Gerade als Hinweis auf den Gott, der seine Unbegreiflichkeit zuhöchst darin manifestierte, daß er Mensch wurde und damit das Menschliche als mit ihm selber verträglich erwies und sanktionierte, wird sich die Dialektik nun aber auch davor hüten, die Negation der Endlichkeit als den schlechthin vorzuziehenden Weg hinzustellen und (im Gegensatz zur absteigenden Bewegung Gottes in die μορφὴ ἀνθρώπου) ein eigenmächtig aufsteigendes Abstreifen alles « Anthropomorphen » für den besten Erkenntnisweg zu halten. Barths Gotteslehre hat hier in glücklichster Weise manchem neuplatonischen Relikt in der christlichen Theologie den Riegel vorgeschoben (vgl. D 3, 416, 525, 554 u. öfter). Gott steht *jenseits* unserer Begriffe von Endlich und Unendlich ; das Weltlich-Endliche kann also (wie die Menschwerdung zeigt) gerade als solches zum Gleichnis Gottes werden. Aber diese Beleuchtung der « Via positiva » meint nicht ein Zurücktreten der « Via negativa » und damit eine Ausschaltung der Dialektik. Man wird hier wieder bedenken müssen, daß dieses Offenbar- und wirklich Bekanntwerden Gottes im Glauben eben als solches das Bekanntwerden seines Wesens und damit seiner Aseität und Unvergleichlichkeit bedeutet. Jede Position der Position verstärkt die Position der Negation.

die Passion des Logos sich wiederholt. Die Dialektik wird hier (in überschwänglicher Wiederholung der *dritten* Aufgabe menschlicher Dialektik) das Qualitativ-Göttliche der Offenbarung durch ihren Einspruch zu schützen haben. Daß hinter und in aller Objektivität das unendliche Subjekt erscheint, daß also bloß « objektive » unbeteiligte Betrachtung nicht nur eine harmlose Abstraktion, sondern ein ungehorsames Sichentziehen vor dem Angesicht dieses Subjekts ist, das wird jeder Theologie immer wieder zu erinnern sein. Nicht dadurch, daß man den Hinweis selbst wieder zum Thema erhebt. Das Thema bleibt einzig die Offenbarung. Wohl aber dadurch, daß die Indirektheit (« Existentialität ») aller objektiven Rede über die Offenbarung selber das indirekte Merkmal trägt, daß sie um das Subjekt aller Offenbarung weiß.

Dialektik als bewußt gehandhabte Methode entgeht nur schwer dem Vorwurf, daß sie immer auch das Gegenteil von dem sein könnte, was sie sein möchte : statt das Moment des Ernstes das einer spielerischen, neutralisierenden Auflösung (W 135, 151 ; TK 327). Die Hinweisfunktion der Dialektik wird darum ihr entscheidendes Maß von dorther bekommen, wo eben in *spezifisch* theologischem, d. h. christlichem und kirchlichem Sinn der Hinweis geübt wird, nämlich in der Wirklichkeit des *Zeugen*. In den Zeugen Christi vollzieht sich jenes Wunder der Gnade, daß wir « ihr *Selbst*, das ... sozusagen die *Materie* ihres Dienstes bildet, entscheidend unter dem Gesichtspunkt seiner Form als Hinweis *hinweg* von sich selbst verstehen » müssen (D 1, 114). Damit wird der Zeuge in seiner ganzen Existenz « dialektisch » : er ist zwar Person, aber kommt als Person nicht mehr in Betracht ; er ist als « in sich » zugleich « außer sich », er ist gerade *als* Geist die « Materie », der Schauplatz der Offenbarung. Diese Existenz ist das Gegenteil eines dialektischen Spiels ohne Entscheidung, und insofern zielt « jede echte theologische Dialektik auf ein Ende und Ziel in einem höchst undialektischen *Ja* oder *Nein*, in Worten und Taten als solches deutlich gemacht » (TS 5, 20). Diese christliche Existenz bleibt das Maß des christlichen Denkens und seiner Methode, so wahr sich das Denken am Gegenstand seinen Maßstab zu bilden hat [1].

[1] Barth hängt heute so wenig mehr am Wort « dialektisch », daß er daraus einmal sogar einen offenbar heftigen Vorwurf gegen das Katholische schmiedet : « Die römisch-katholische Theologie ... ist im tiefsten dialektisch » (D 3, 660). Das will an der Stelle heißen : sie ist im tiefsten zweideutig, auf keinen eindeutigen Nenner zu bringen. Sie ist die Theologie des « Und », und eben dieses

Wir haben nun zwar im Bisherigen von Gott und seiner Offenbarung in Christo als Gegenstand der Theologie gesprochen. Wir haben aber in einer — vielleicht unmöglichen und unverzeihlichen — Abstraktion davon abgesehen, daß es sich um eine Offenbarung als Erlösung handelt. Die Sünde tritt auf den Plan und damit der *Widerspruch* gegen Gott. Dialektik ist die Form einer « Theologie der Sünder ». Sünde aber ist etwas « ontisches ». Sollte also Dialektik doch letztlich nicht bloß methodisch zu deuten sein, sondern als Ausdruck eines ontischen Widerspruchs ? Und also doch der Rahmen der Analogie durchbrochen sein ?

3. Dialektik als ontischer Widerspruch ?

Die vorgelegte Frage läßt sich nicht lösen ohne einen *Rückblick* auf die ersten Phasen der dialektischen Theologie. Wir wollen dabei nicht längst Abgetanes zum Leben zurückrufen. Wenn wir den Vorhang lüften, der den ersten « Römerbrief » bedeckt und auch den zweiten schon überschattet, so geschieht es einzig, um die dritte Phase, die der « Dogmatik », ganz zu verstehen. Die ersten zwei Phasen nannten wir die der « Identitäts- » und der « Widerspruchstheologie ». Sie rechnen nicht mit der Möglichkeit der Analogie. Darin sind sie radikaler Protestantismus. Umso gespannter werden wir sein, zu sehen, wie Barth in der dritten Phase die beiden ersten Prinzipien zu überwinden trachtet und unter welchen Voraussetzungen ihm dies gelingt. Es wird sich dabei zu zeigen haben, inwieweit die Prinzipien der ersten beiden Phasen als solche wörtlich gemeint, oder inwieweit sie selbst nur « Hinweis » und Ausdrucksmittel einer dahinterliegenden Einsicht waren.

A. Der erste « Römerbrief ».

Niemand konnte, als Beethovens « Erste » herauskam, ahnen, welcher Weg ihn einst bis zur « Neunten » führen würde. An dem seltsamen Buch, das 1919 in Bern erschien, und « Der Römerbrief » hieß, hätte niemand von ferne vermuten können, wie seine zweite

« Und » sei ihr antichristlicher Grundzug. Aber Barth hat anderswo (TK 320) selbst eine solche Liste von theologischen « Und » aufgestellt und ihre notwendige Ergänzung unterstrichen. So kann der alles durchdringende Unterschied offenbar nicht im « Und » als solchen, sondern höchstens in einer verschiedenen Anwendung dieses dialektischen « Und » liegen.

Auflage — drei Jahre später! — aussehen würde. Nur rückwärtsblickend erkennen wir von der völlig gewandelten Bilder- und Begriffswelt her doch schon im Piano des ersten das selbe Thema, das uns im unheimlichen, plötzlichen Crescendo des zweiten auf Lebenszeit in die Ohren gehämmert wurde. Dieses Thema heißt: dynamische Eschatologie, unwiderrufliche Bewegung vom ersten, todverfallenen, zum zweiten, göttlichlebendigen Äon hin, als totale Wiederherstellung (ἀποκατάστασις) der einstigen idealen Urschöpfung in Gott. Diese « Bewegung » einer dem Tode verfallenen Welt, welche um ihren Ursprung noch weiß, ihn aber aus eigener Kraft nicht wieder erreichen kann, ist einzig Sache des in Christus begnadenden Gottes. In Christus ist Leben eingepflanzt in den toten Kosmos, ein Keim, der sich dynamisch und unwiderstehlich ausbreiten wird (nicht anschaulich, sondern eschatalogisch), bis alles zurückverwandelt ist in die ursprüngliche Herrlichkeit.

Aber das Entscheidende liegt nicht in diesem Leitmotiv, sondern in den bestimmten Akzenten, mit denen es vorgetragen wird. Diese Akzente stammen nicht primär aus Luther und Calvin, sondern aus Plato, aus einem theologischen Rechtshegelianismus, aus dem religiösen Sozialismus.

Plato: Das Schema der Welt ist die dreifache Bewegung von Sein in der Idee, Abfall von ihr und Rückkehr zu ihr. Die christliche Wendung (es ist die des Origenismus) besteht in einer doppelten Korrektur: Sein in der Idee wird als « Geist », Abfall als « Psyche » (« Seelensphäre » 216) im (angeblich) paulinischen Sinn verstanden. Die Anamnesis der Urheimat hat aus sich selbst nicht die Kraft, das Verlorene wiederzubringen, sie ist nur « Sehnsucht », « Hohlraum », « Krise » und damit religiöses « Inferno » (216), aus dem, daran « anknüpfend », der absteigende Logos die verlorene Psyche rettet. Aber diese doppelte Korrektur legt nicht — sowenig wie bei Origenes — Hand an die Wurzel: an den Begriff des « Seins in der Idee ». Die ursprüngliche Existenz, die wahre, eigentliche, allein wirkliche Existenz ist « Sein in Gott ». Dieses Sein ist « Unmittelbarkeit » (15, 73 usw.), « unmittelbare direkte Beziehung » (106), « unmittelbare Einheit » (202). Gott war damals das Offenbare. Er war kein Geheimnis. Erst der Abfall « hat das Göttliche zum Geheimnis gemacht » (60), und dem aus Christus Wiedergeborenen ist es « kein Geheimnis mehr » (420). Denn erst der Abfall, « das Fleisch, macht das Menschliche, das mit dem Göttlichen eins sein müßte, zum Nur-Menschlichen » (55). « Das Göttliche in mir »

(207) « die ursprüngliche Gottesnatur in der Menschheit » (61), kraft deren sie « göttlichen Geschlechts » ist (18) und « von Gott aus sieht » (94), schafft eine letzte *Identität :* der Mensch ist « Partikel der universalen Gotteskraft » (237), « nicht wir sind's, die wirken, Gott ist's, der in uns und durch uns wirkt » (194). Goethes « Weltseele, komm, uns zu durchdringen ! » wird beschworen (245). Und darum tritt in der Wiederaufrichtung des Menschen durch Gott « an die Stelle des Fleisches nun sein eigener guter Geist » (60) ; der Erlöser wird « zum Lebensgrund jedes einzelnen Menschen » (71-72). Indem sich also der abgefallene Mensch an seinen « Ursprung » (19, 59, 121) erinnert, steigt ihm *zugleich* die Erinnerung an sein eigenes, « transzendentales » Sein (« werde, was du bist » 413) *und* an Gott empor. Aber was in ihm nur « Idee » ohne « Kraft » (35, 52), nur « Logik » ohne « Dynamik » sein, nur die Hohlformen der « Religion », der « Philosophie », der « Kultur » hervorbringen kann, das wird ihm von oben her (91), in einem schlechthinigen « Ereignis » (223), wieder mit Lebenskraft erfüllt, von « Möglichkeit » in « Wirklichkeit » verwandelt (44).

Worin besteht dann der Abfall ? « Es gibt nur *eine* Sünde : das Selbständigseinwollen des Menschen Gott gegenüber. » Aus der Unmittelbarkeit des Seins mit Gott fällt der Mensch heraus. « Es verleidet ihm, direkt, unentwegt, kindlich, schlicht, sachlich im Geiste zu leben... Er möchte sein wie Gott ist : etwas Eigenes, in sich Ruhendes und Wichtiges » (128). *Sünde ist Reflexion,* und Reflexion ist Sünde. Die beiden Definitionen, die Thomas von Aquin von Sünde und von Reflexion gibt, und die tatsächlich verwirrend ähnlich klingen : « conversio ad creaturas » und « reditio super se ipsum » werden einfachhin gleichgesetzt. Selbstsein (und sich als solches Erkennen) ist Abgrenzung gegenüber Gott, und dieses sich Gegenüberstellen ist Sünde. Die *Distanz* zwischen Gott und Kreatur ist der Abfall der Kreatur aus Gott. Und damit ist die Analogie, die eben diese Distanz ausspricht, dem Abfall gleichgesetzt.

Der Mensch, der von « seinem » (d. h. Gottes) « Geist » getrennt ist, wird « Fleisch ». Dieser neue « Zustand » (origenistisch : κατάστασις) ist als solcher Schuld. Er ist Ursprung der Vielheit, « Zerspaltung des Lebens in ein göttliches ... und weltliches Dasein » (131), « in die Gegensätze von Ideal und Leben » (54). Er ist Ursprung der Zeit (59). Dies alles aber ist Entleerung des Lebens, ist Tod (57), und darum « Schein », « Lüge », « Schleier der Maja » (59), « Nicht-Sein » (219), « Chaos » (222), bloße « Erscheinung » (242). Und hiermit legen wir

den Finger auf den entscheidenden Mangel dieser Theologie : es fehlt ihr der Begriff, der mit der Analogie und der Distanz unweigerlich mitgegeben ist : es fehlt ihr der *Begriff der Natur*. Wird Natur nicht ursprünglich gegenüber Gnade und Offenbarung abgesetzt, so kann sie auch nicht gegen Sünde abgesetzt werden. Was Natur in Distanz zum Schöpfer sein sollte, taumelt so ekstatisch und katastrophisch zwischen distanzloser, geheimnisloser Identität mit dem Schöpfer und Abfall von ihm ins restlose Nichtsein. Der Pantheismus löst die Kreatur sowohl in Gott wie in Nichts auf. Für Barth ist hier Gott « die innerste, wenngleich verschüttete 'Natur' aller Dinge und Menschen » (34), und darum die Gnade Christi eine Ordnung, die uns « inwendig und nicht auswendig, natürlich und nicht fremd ist » (221), unser « Naturgesetz » (229), die « Naturgrundlage des ganzen Daseins » (114), unsere « Natur in Gott » (220). So kann die « Natur », die *jetzt* unsere Natur ist und jener ersten so fremd ist, « wie das Wasser dem Feuer » (54), nur « Unnatur » sein (190). Der pantheistische Naturbegriff wird notwendig dialektisch.

An diesem Punkte geht platonisch-ostkirchliche « Identität » über in reformatorischen « Widerspruch ». Hier treffen sich Origenes und Dostojewskij von der einen, Luther, Calvin und Kierkegaard von der anderen Seite ; ein Treffen, dessen Protokoll der « zweite Römerbrief » sein wird. Am Begriff der Natur entscheidet sich darum katholische Theologie. Natur ist weder « ursprüngliche Schöpfung », « Schöpfungsordnung » — denn diese war bereits *begnadete* Natur ! — noch jenes Relikt, das nach dem Abfall von diesem Ursprung zurückblieb — denn dies ist eben *gefallene* Natur ! Auf der Unmöglichkeit, den echten und völlig unentbehrlichen Begriff der Natur zu denken, beruht die ganze tragische Geschichte des Protestantismus, beruht auch die so völlig verfahrene Kontroverse zwischen Brunner und Barth, in welcher beide ebenso recht wie unrecht haben. Von diesem Begriff aus läßt sich darum allein der Sinn der Analogie klären.

Damit ist das Entscheidende über den « ersten Römerbrief » gesagt. Die beiden andern Einflußsphären brauchen nur kurz erwähnt zu werden.

Der theologische Rechts-Hegelianismus kann gegenüber dem gezeichneten Origenismus kein völlig neues Motiv bringen. Er unterstreicht die Seite der Apokatastasis, des Dynamismus, des « Lebensprozesses » (120, 219 u. öfter) als weltgeschichtliche, bzw. « urgeschichtliche » Bewegungsrichtung. Er unterstreicht ferner die Wendung vom

religiösen Subjektivismus (romantischer Pietismus !) weg ins Objektive. Subjektivität — Reflexion — Seelensphäre sind als solche « Abfall ». Die Wanderung durch die « Hölle der Innerlichkeit », durch das « Inferno des Pietismus », das seine letzten Schrecken erst im zweiten « Römerbrief » entfesseln wird, gemahnt an Seiten aus Hegels Phänomenologie. Wendung zu Christus heißt damit Abwendung von sich selbst, Vergessen des Ich, Von-sich-weg-leben, hinein in die « ewige Objektivität des Wahren und Guten » (197). « Der objektive Geist » (252) aber ist der Heilige Geist, der uns ins « Reich des absoluten Geistes » (80) führt.

Dies alles ist nochmals gefärbt durch die besonderen Akzente des religiösen Sozialismus. Subjektivität ist als Reflexion « Individualismus » ; die Abwendung « von der fluchbringenden Vereinzelung des Individuums » ist Erlösung « zum organischen Zusammenhang der in Christus erschienenen neuen Menschheit » (229), göttliche Expropriation von « unserem Privatbesitz » (72), ja von der « Unheiligkeit unserer Individualität » (218). Ist doch « das Verschiedene der Individuen » nur « die Oberfläche des Daseins » (101). Die « Kenosis » ist nichts anderes als diese « Ausschaltung des Persönlichen » (423), und dies eben ist die eigentliche « Revolution » (234). Wir hören dann aber auch, daß diese Lehre die der wahren « Geistesmenschen » (239, 402), ja der ganzen « Aristokratie des Geistes » (47) ist, « von Mose bis auf Johannes den Täufer, von Plato bis auf die Sozialisten » (46). Sie sind die wahrhaft freien und kräftigen Geister, « die Überlegenen, die Vorwärtsweisenden », die aber ihre Kraft nicht als « tumultuarischen Individualismus » erweisen, sondern « als Kraft, die Schwachen zu tragen » (421). Diese Schwachen bedürfen noch der « Religion », der « Frömmigkeit », vor allem der « Kirchen ». Sind diese von den Starken auch längst als « Scheinkirche » (262) entlarvt, da sie alle « Standpunkte von Religion, Kirche, Schule, Judentum, Christentum, Moral und allen Idealismen » hinter sich ließen (181), so werden diese Starken doch, wie Gott selbst, Geduld üben, und das Reich « organisch » wachsen lassen, als dessen « Geburtshelfer von Gottes Gnaden » (188).

Der Vorhang fällt. Die zweite Auflage des « Römerbriefs » hat mit alldem so gründlich aufgeräumt, daß vom ersten Gebäude « sozusagen kein Stein auf dem andern geblieben » ist (R VII). Wir hätten auf dieses Erstlingswerk nicht einzugehen brauchen, wenn dieses « Sozusagen » nicht wäre. Barth hat *zu* gründlich aufgeräumt, und eben darum nicht gründlich genug.

B. Der zweite « Römerbrief ».

Am Feuer Overbecks, Nietzsches, Dostojewskijs und Kierkegaards und der nun in diesem Feuerschein erst unheimlich werdenden Reformatoren entzündet sich das Pulverfaß: die in der « Identität » noch latente Möglichkeit des Widerspruchs bricht auf. Der « zweite Römerbrief » ist — in gefährlicher Nähe zu Nietzsche — « Dynamit » (R 238), « Revolutionierung der Religion » (237), er ist « Schrei und Schweigen » (283). Wir steigen nun wirklich hinab in die « Hölle » der Religion (239 f.). Wir sollen riechen « den Geruch des Todes zum Tode, der gerade von den (wirklichen!) Gipfeln der Religion ... auszugehen pflegt » (259). Wir sollen an den Haaren durch alle Höhen und Tiefen geschleift werden, um es endlich zu glauben, daß Dialektik kein intellektuelles Spiel, keine « bloße Methode » ist, sondern der leibhaft erfahrene Widerspruch in unserem innersten Sein, die Unmöglichkeit, die wir selbst sind. Die Adressaten des paulinischen Römerbriefs scheinen « sehr freie, sehr weite, sehr bewegliche Geister » (520) gewesen zu sein, und auch Barths « Römerbrief » ist ein Buch für « sehr freie Geister », die (wie Nietzsche) jenseits des « Freisinns », der Freigeisterei stehen, « Unwahrheit in allem suchend » (289), aber eben so jede Unwahrheit demaskierend, Nihilisten aus Theologie, aber eben darum auch « Omnisten » aus derselben Theologie. « Der Starke steht, weil er der Starke ist, gegen niemand und hinter allen ... Er kritisiert nicht (er ist zu kritisch dazu) ... Er tritt nicht auf, er tritt zurück. Er ist nirgends, weil er überall ist » (509). Als reiner Eschatologe steht er jenseits aller menschlichen Möglichkeiten, ohne doch dem « gefährlicheren Titanismus der Freiheit » zu verfallen (502). Antireligiös im tiefsten, weiß er um die Notwendigkeit der Religion für alle (auch für sich). Er ist « Frage- und Ausrufzeichen am äußersten Rande » (515), nicht mehr Mensch, nur noch Zeichen », « aufgehobener Finger » (203), und eben darum « grundsätzlich unwichtig, unbetont, unfeierlich, grenzbewußt » (221). Er ist « dieser extreme, dieser exponierte Standpunkt, der *kein* Standpunkt ist » (512) und legt eben darum « nicht den geringsten Wert darauf, radikal zu reden und eine radikale Silhouette zu bieten » (513). « Er ist *das* Besondere, indem er nicht als *etwas* Besonderes auftritt » (490). Und eben diese Selbstaufhebung ist « die Probe aufs Exempel » (489). Sie ist Ernst, nicht etwa « herablassende Verstellung » (508). « Was aber bleibt uns dann übrig? Anschaulicherweise nichts! » (508).

Oder Gott. Denn Er soll, als der absolut Unanschauliche, in diesem « Auf-Händen-Gehen » anschaulich werden. Der « unendliche qualitative Unterschied » (XIV) soll demonstriert werden. « Distanz » (482) soll geschaffen werden, Platz für die Transzendenz. Fallen soll « jene Vergöttlichung des Menschen und Vermenschlichung Gottes in Form der Aufrichtung der romantischen Unmittelbarkeit », « jene trunkene Verwischung der Distanzen » (145), « unechte Immanenzen und unradikale Transzendenzen aller Art, relative Verhältnisse von Gott und Mensch » : « dieses ganze Zwischenreich muß sich die Aufdeckung seiner wahren Natur gefallen lassen » (82). Diese « wahre Natur » ist die Sünde : der « Griff der Kreatur nach dem Schöpfer », die Religion. Religion ist die Grenzziehung zwischen Gott und Mensch, ist das « zwischenhineingeschobene Gesetz », von dem Paulus spricht. Eben sofern es Grenzziehung ist, ist es schon das Überschreiten der Grenze. « Der religiöse Mensch ist der Sünder im anschaulichsten Sinn des Wortes » (152). Er tut, was er nicht lassen kann und doch nicht tun darf : Er setzt sich in Beziehung zu Gott und damit Gott — gegenüber. « Er *muß* in jedem Augenblick am Höchsten stehen und am Tiefsten fallen, Mose *und* Aaron sein, Paulus *und* Saulus, Gottbegeisterter *und* Dunkelmann, Prophet *und* Pharisäer, Priester *und* Pfaffe, höchster Hinweis auf die Positivität des Göttlichen innerhalb der menschlichen Realität *und* stärkste Entfaltung der menschlichen Negativität gegenüber der Realität des Göttlichen » (213). Das religiöse Pathos ist letztlich, gerade in seinen höchsten Aufschwüngen, das « Pathos der eritis sicut Deus ! » (218), und doch, wenn wir die innerste Fragwürdigkeit unseres Daseins erfahren : « was anders können wir denn ehrlicherweise sein als eben — religiöse Menschen ? » (234). Und wenn wir es sind (wir sind es alle ! 44-45, 225), warum dann nicht auch « an den äußersten Rand dieser Möglichkeit » treten, « wo, menschlich gesehen, nur noch die Frage *als Frage* übrig bleibt ? » (237). Das ist der (« diakritische ») Punkt, wo der Mensch am Ende ist, nur noch « Hohlraum » (5, 9, usw.), nur noch « Negativum », « Einschlagstrichter », und so am nächsten der Anerkennung Gottes als Gott : « Es zeigt sich in der Erkenntnis der grundsätzlichen Entfernung zwischen Gott und Welt die eine einzige mögliche Gegenwart Gottes in der Welt » (65). Und doch ist wiederum dieser Punkt nicht die Erlösung. « Auch die ‘Plerophorie’ des Entbehrens, des Hungerns und Dürstens » (121) kann der « Triumph eines neuen Pharisäismus » sein (84) : das « negative Werk » wird Anlaß zur dämonischsten Hybris : « Darf ich mich

denn nicht wenigstens damit beruhigen, daß ich — unruhig bin ? » (244).

Wir erkennen hinter dieser Dialektik unschwer die Züge des « ersten Römerbriefs », freilich ins Grauen verzerrt. Das Pathos der absoluten Distanz zwischen Gott und Geschöpf hat eine heimliche, nein offen ausgesprochene Voraussetzung, die keine andere ist als ursprüngliche *Identität*. Wiederum erklingt das Motiv der Anamnesis (21, 188, 212, 224). Wiederum die « verlorene Unmittelbarkeit zu Gott » (212), der « ewige Ursprung » (225), die « in Gott ruhende Existenz » (188), « die unmittelbare Einheit mit Gott » (146) und der Abfall als Selbstbewußtwerden der Kreatur : « Der Mensch sollte *nicht* für sich sein, was er an sich, in Gott ist : das Geschöpf als ein Zweites neben dem Schöpfer. Er sollte *nicht* wissen, was Gott von ihm weiß und gnädig vor ihm verborgen hält, daß er — *nur* der Mensch ist » (229). « Unwiderruflich vorbei ist nun der Augenblick der ewigen Schöpfung, ... in dem Gott als Gott und der Mensch als Mensch nicht zwei sondern eins sind » (233). Das Gesetz der Distanz, das Gesetz der Analogie ist selbst die Sünde in ihrer nunmehr unaufhebbaren Dämonie (233-234). Kreatursein fällt zusammen mit Schuldigsein (12 f., 31, 112, 149, 150 f., 169, 235). Aber wiederum fällt die Erlösung in Christus zusammen mit Rückkehr zur Einheit. An Christus wird zunächst deutlich, was Menschsein vor Gott heißt : nämlich Tod, Hölle, Gottverlassenheit (73, 136, 186, 216, 264, 284) ; so tritt damit aber Christus an die Stelle Adams, — und Adam ist jeder von uns ! (148 f.). « Der Dualismus von Adam und Christus ... besteht nur, indem er sich selbst aufhebt. Er ist durchaus der Dualismus einer Bewegung » (155). Es ist das Geheimnis der *einen* Prädestination, « das sich in der Zweiheit von Adam und Christus verhüllt, um sich in ihrer Einheit zu enthüllen » (154), im ewig aufgehobenen Gleichgewicht des immer schon Vergangen-seins des Alten Äons, des immer schon eschatologischen Kommens des Neuen. Supralapsarisch ist die Bestimmung des Abfalls bis zur Hölle, aber auch diese nur im dynamischen Hin auf die Erlösung. « Kein Fallen von Gott in Adam, kein Todesurteil, das nicht seinen Ursprung hätte an dem Punkt, wo dem Menschen, in Christus mit Gott versöhnt, das Leben [immer schon] zugesprochen ist » (143).

Nur auf diesem Hintergrund von Identität ist die ganze Dialektik des « Römerbriefs » möglich. Diese Identität aber bedingt nun von neuem den Ausfall des Begriffs der Natur. Wieder fällt die Natur

einerseits zusammen mit der Gnade: in der Unmittelbarkeit des Ursprungs: « wo alles Natürliche als solches auch heilig ist, weil auch *das Heilige natürlich* ist » (229)[1]; es fällt also auch das *Personsein* des menschlichen Geistes zusammen mit dem Heiligen Geist (der « das unanschauliche, jenseits aller Kontinuität mit dem psychologisch anschaulichen menschlichen Subjekt konstituierte *neue* Subjekt, das vor Gott stehende und bestehende *Ich* des Menschen » ist (134), bzw. mit dem neuen Menschen, der Christus ist (279-280). Und wieder fällt Natur ebenso notwendig zusammen mit dem Stand der Sünde als solchem, in dem Sünde « die zeitlose, die transzendentale Disposition der Menschwelt » (149) bedeutet. « Natürlichkeit » und « Kreatürlichkeit » heißt jetzt soviel wie « Vergänglichkeit » (159), « natürlich » heißt « innerweltlich, profan, 'materialistisch' » (51). « Geist », « Personalität » sind in diesem Bereich nun tatsächlich im Sinne Feuerbachs Illusion des « Fleisches », « ideologischer Überbau », « Fleisch », das nicht « Fleisch » sein will. Denn: « Fleisch heißt beziehungslose Relativität, Nichtigkeit, Nonsens » (246).

Die Verwechslung der Begriffe Natur und Gnade führt notwendig zur Identifizierung der Begriffe Natur und Sünde. Von Baius führt der Weg zu Jansenius: Das Lebensgesetz, die Entelechie der Natur ist « Eros » (419), die Dämonie sündiger, triebhafter Liebe, « concupiscentia ». Wieder berühren sich hier die Linien des gnostischen Ostens mit denen der « Reformation »: im Begriff des « Pathos », der zugleich Schuld und Natur, Drang und Verfallenheit sagt, sind sie eins. Und wieder bleibt als Richtlinie der Ethik nur das radikale: Fort! Von-sich-weg! Opferung auch und gerade der höchsten, der religiösen Möglichkeit (165, 215, 221)! Restlose Transparenz (263)! Aufhebung jenes « Gegenüber », das Sünde ist! (226, 271 f.). Rückkehr in das, was Kreatur eigentlich sein soll: der « Schatten, der dem göttlichen Licht nur folgen dürfte » (228-229).

In dieser letzten Radikalisierung des Widerspruchs, diesem theologischen Pointillismus ist auch kein Raum mehr für die relative Ungebrochenheit der sozialistischen Gedankenwelt. Die Überwindung der sichtbaren Kirche (die als solche ebenso notwendig, wie unmöglich ist) durch die unsichtbare wird nicht mehr unter dem Titel des « Corpus mysticum » durchgeführt. Denn alle « organischen » Gemeinschaftsbegriffe stammen von unten, aus dem Reich des Eros. Das « unanschau-

[1] Von mir gesperrt.

liche Ich », « Agape », « der Heilige Geist », ist « actus purus » (257) und als solcher rein qualitative Einheit. Der « Nächste » ist es darum gerade in seinem qualitativen Anderssein (427 f.). Nur als reine « Person », nicht als « Individuum » eines Geschlechts geht das Subjekt in die wahre, unanschauliche Kirche ein.

Wir waren hart in dieser Darstellung des zweiten « Römerbriefs ». Sogar ungerecht. Wir haben Gedanken, die zur Illustrierung, zur Unterstreichung paulinischer Theologie vorgebracht wurden, von ihrem Zielpunkt isoliert. Aber es ging nicht darum, die Übereinstimmung dieses Buchs mit Paulus, sondern eben sein Abweichen von ihm und dessen letzte Gründe vor Augen zu stellen. Sein Radikalismus ist überchristlich und darum unchristlich. Es ist durch und durch Reflexion — indem es ein methodisches Moment zum Standpunkt, zur Sache selbst verabsolutiert — und darum wirklich « conversio ad creaturam ». Und seine Dämonie gipfelt darin, daß es alle tiefsten Geheimnisse des Christlichen auf die Folter dieser Methode zwängt, sie ins grelle Scheinwerferlicht der Dialektik zerrt und so in eine paradoxe Unmittelbarkeit, die sie als Geheimnis zerstört.

Das Entscheidende dabei ist, daß hier das zentrale Geschehen des Christentums, die Menschwerdung Gottes, unmöglich wird. Wo das Göttliche die Welt nur berührt, « wie die Tangente einen Kreis » (6), der unendliche qualitative Unterschied wirklich die einzige Beziehung Gottes zur Welt ist, da gibt es kein mögliches Leben Christi, sondern wirklich *nur* einen *Tod* Christi als Sinn und Summe der Inkarnation : « Anschaulich wird das Leben des Christus ... einzig und allein und ausschließlich in seinem Tod am Kreuz » (136). « Eben darum muß der Sinn des Lebens Jesu ein Sterben sein, weil die ganze diesseits des Todes liegende menschliche Möglichkeit als solche die Möglichkeit der Sünde ist » (186). « Der Sinn, das Letzte, der Tod in diesem Tod ist Gott ! » (ebd.), weil Gott nur jenseits der Welt, nicht in ihr möglich ist. Damit ist der Eschatologismus bis zur Aufhebung der Möglichkeit Christi selbst verschärft.

Aber eben dieser Radikalismus ist nicht Barths letztes Wort. Seit bald zwanzig Jahren hat er die Wendung vollzogen, die allererst eine christliche Theologie ermöglichen sollte.

C. Die Wendung zur Analogie.

Die Wendung vom « Römerbrief » zur « Dogmatik » ist *nicht* primär die Einführung einer neuen theologischen Doktrin. Sie ist eine Wendung im Wie des Vortrags dieser Doktrin. Sie besteht in einer Nuance, die zunächst nur das Methodische betrifft. Diese Nuance, die Lockerung der dialektischen Verkrampfung, die Relativierung der mit dem Nachdruck eines Absoluten verkündeten Relativität selbst, hat dann freilich unmittelbar ihren Widerhall auch in der Doktrin. Sofern aber das Neue eben das schon im « Römerbrief » selbst *Intendierte* war, können unter dem neuen Licht viele Sätze des « Römerbriefs » sinnvoll und annehmbar werden. In der Perspektive der « Dogmatik » als dem Werk der Reife wird deutlich, was der Enthusiasmus des « Jünglings » eigentlich meinte. Es wird aber auch deutlich, worin dieser Eifer ein unerleuchteter war, der sich selber das Wasser abgrub, das er auszuspenden gedachte.

Wir fragten am Schluß des letzten Kapitels nach dem entscheidenden Restproblem der Sünde als ontischem Widerspruch gegen Gott. Die beiden Fassungen des « Römerbriefs » versuchten dieses Problem dahin zu lösen, daß Kreatürlichkeit (Selbstsein) und Sünde identisch seien. Damit wurden alle Voraussetzungen des Problems zerstört: die Kreatur als Subjekt des sündigen Akts, seine Freiheit, seine Sünde selbst und damit schließlich auch seine Erlösbarkeit. Die Wendung von der Dialektik zur Analogie wird also die *Voraussetzung* sein, auf Grund derer das Problem des Widerspruchs sich allererst stellen läßt. Jedes wirkliche « Wider » setzt eine wie immer zu verstehende Beziehung, und also ein Minimum von Gemeinschaft voraus, um wirklich ein « Wider » und kein restlos unbezügliches « Anders » zu sein. Nur auf Grund einer Analogie ist Sünde möglich.

Es mußte also Ernst gemacht werden mit dem *Begriff der Kreatur*. Das heißt zuerst und vor allem, daß Kreatürlichkeit nicht (wie es 1919 hieß) aufgehoben werden muß, um der Offenbarung und dem Leben Gottes Platz zu machen (W 44, 66), daß also nicht nur das Nu der Schöpf*ung*, in dem Gott und Mensch « eins sind » (das war — entsprechend der östlichen Sophiologie, die Lehre des « Römerbriefs ») schuldlos ist, sondern auch das *Geschöpf* selbst in seinem Gegenüber zu Gott, in seiner Freiheit, in seinem Selbstbewußtsein. Mag sein, daß, wenn die Sünde eintritt, sie gerade in diesem Gegenüber, dieser Freiheit und Selbstheit ihren Sitz aufschlägt und sie dämonisiert.

Wie sollte sie's nicht, da doch eben hier die Möglichkeit liegt, das « eritis sicut Deus » zu versuchen ? Aber sie setzt Freiheit und Selbstheit *voraus*, sie *ist* sie nicht selbst. Damit ist zugleich gesagt, daß die Kreatur in der Sünde sich nicht ins *Nichts*, ins « Chaos » auflöst, zu bloßem « Schein » und « Schatten » wird, was sich doch eben ereignen müßte, wenn der Widerspruch der Sünde zusammenfiele mit der Kreatürlichkeit als solcher.

So gilt denn, « daß die Existenz und das Sein einer von Gott verschiedenen Wirklichkeit *in ihrer Verschiedenheit* dem absoluten Gott gegenüber dann keine Verlegenheit bereiten kann ... Darum ... kann es ihm *gegenüber* eine wirkliche, durch seine Absolutheit nicht bedrohte oder gar ausgelöschte, sondern eine gerade kraft seiner Absolutheit gesetzte Welt geben, die gerade vom Gottesbegriff her kein pudendum, die *nicht als Widerspruch zu ihm*, sondern als seine Bestätigung, als eine Veranstaltung zur Verherrlichung Gottes zu verstehen ist » (D 3, 347-348). Vom Gottesbegriff her : weil ja Gott « seine Absolutheit ... nicht entscheidend in seinem Verhältnis zur Welt », sondern « zuerst und eigentlich ... in sich selbst hat », weil also diese Absolutheit und Freiheit gar nicht bedroht sein kann durch die Existenz einer Welt. Er braucht seine Einzigkeit darum nicht eifersüchtig zu hüten, er hat die Möglichkeit, « einem Anderen ... Raum und Zeit für seine eigene Existenz, ihm damit diese seine eigene Existenz [als] Wirklichkeit neben der seinigen zu lassen und also seinen Willen an diesem Andern so zu vollstrecken, daß er es als dieses Andere nicht aufhebt und zerstört, sondern begleitet, erträgt und gewähren läßt » (ebd. 461).

« Es ist das ganz unparitätische Zusammensein von Schöpfer und Geschöpf, ein Zusammensein in strengster Über- und Unterordnung, aber doch ein Zusammensein » (C 33), in absoluter Ferne von jeder Art Pantheismus (D 3, 351). « Wir anerkennen also mit dem Satze : Gott ist der Schöpfer ! nicht nur Gottes Transzendenz, sondern auch die *Immanenz*[1] des der Welt so ganz und gar transzendenten Gottes ... In diesem Gegenüber ist Gott der von ihm geschaffenen Welt *gegenwärtig*, nicht nur fern, sondern auch *nah*, nicht nur frei ihr gegenüber, sondern *gebunden* an sie. » Er erhält das Geschöpf « in seiner *relativen Selbständigkeit* und Eigenart », regiert es, « ohne die *Freiheit*[2] des menschlichen Willens ganz oder auch nur teilweise aufzuheben »

[1] Von mir gesperrt. [2] Von mir gesperrt.

(C 33-34). Versteht man « seine echte Immanenz ebenso wie ... seine echte Transzendenz », so ist es « mit aller Weltfremdheit oder gar Weltfeindschaft des absoluten Gottes » ebenso vorbei wie « mit aller Weltvergötterung » (D 3, 348). Gott ist so in-über der Welt, daß er *im* wahren « In » sein « Über » anzeigt : « Indem er sich *in* der Welt sichtbar macht und *von* der Welt unterscheidet als ihr Schöpfer » (G 52, 57). Und darum auch umgekehrt : « Eben indem er über [dem Menschen] ist, ist er *bei* ihm. Eben indem er ihm ferne ist, ist er ihm auch *nahe* » (G 63).

Die aufgezeigte Ordnung ist die Ordnung der Schöpfung. Als solche ist sie eine « Offenbarung » Gottes. Ob (und wie immer) sich eine andere Offenbarung von dieser noch unterscheiden mag (wir untersuchen hier nicht diese Frage), — jedenfalls gilt : « Offenbarung Gottes *setzt voraus*[1] : Unterschieden von Gott, existiert eine Welt, *in der* er sich — und existiert jemand, *dem* er sich offenbaren kann... Offenbarung ist schon als das Faktum des realen Zusammenseins von Gott und Mensch das Zeugnis von der Realität der göttlichen *Schöpfung* ... Es findet sich in diesem Faktum vor allem der Mensch als der, an den Gott sich in seiner Offenbarung wendet, in seiner Existenz bejaht und ernst genommen, angesprochen als Partner Gottes und damit geehrt in seiner Selbständigkeit » (G 69).

Die Wirklichkeit des Geschöpfs hat ihre Spitze darin, daß es, zwar in « strengster Unterordnung » und einzig « von Gottes Gnaden », selbstbewußt und frei und also *Subjekt* ist, so, « daß eben darin Gottes höchste und wahre Güte gegen seine Kreatur und damit auch die der Kreatur bestimmte und verheißene Güte erst recht aufleuchtet, daß ihr Gehorsam und ihre Seligkeit nicht einfach Natur, nicht selbstverständlicher Vollzug ihrer Existenz, nicht zwangsläufiger Ablauf sein sollen » (D 3, 671), daß Gottes Gnade und Güte « gerade in der Freiheit seiner Geschöpfe wirksam ist » (ebd. 673), welche ihm « gerade nicht etwa im letzten Grunde passiv, sondern im letzten Grunde *höchst aktiv gegenüberstehen*[2] dürfen und nach seinem eigenen Gebot sogar sollen », daß Gott « jetzt sichtbar wird als der, der so frei ist, so sehr alles beherrscht und wirkt, daß er sich auch dazu bestimmen kann, sich ... bestimmen zu lassen » (ebd. 575)[3].

[1] Von mir gesperrt. [2] Von mir gesperrt.

[3] Wir müssen es wagen, diesen Satz, den Barth ausdrücklich für die Gnadenordnung reserviert (« nicht in ihrer kreatürlichen Freiheit und also nicht in irgend einer Konkurrenz mit seiner Alleinherrschaft und Alleinwirksamkeit, sondern

Mit der Anerkennung des echten « Gegenüber » und des echten « Subjektseins » des Menschen wird nun auch das Letzte klar, was in die Abfolge dieser Gedankenreihe gehört : In der Offenbarung Gottes ist der Mensch gerade als Gegenüber, gerade als Subjekt *beteiligt*. Dies heißt *nicht*, daß dieses sein Subjektsein (etwa im Sinne eines durch die Sünde doch nicht verlorenen *Wertes*) « Anknüpfungspunkt » für die Gnade wäre. Sondern es heißt, daß Offenbarung nun wirklich bis zu diesem Subjekt *einschließlich* gelangt, der Mensch « einbezogen » (D 2, 257), « mit hineingenommen » (259) wird in diese Offenbarung, mag diese noch so sehr eine Neuschaffung, eine « Neuprädizierung » dieses Subjektes bedeuten, mag ihm auch die « Freiheit », die nötig ist, diese Offenbarung anzunehmen, selbst zuerst geschenkt werden müssen (280 f.). Ist unser Glaube Gnade (die an nichts Vorgegebenes « anknüpft »), so ist er darum nicht minder « unsere eigene Entscheidung, [die] als Akt unseres Gewissens, unseres Erkennens und Wollens von uns gefordert ist » (TS 5, 16). Es gibt gerade auch hier « eine menschliche Selbstbestimmung, nicht nur Gottes Treue, sondern

eben in der Freiheit der Freunde ... ») nun eben doch für die kreatürliche Freiheit überhaupt in Anspruch zu nehmen, auf die Gefahr hin, daß sich die volle Schale des Zorns, die Barth über den « Molinismus » ausgeleert hat (D 3, 640-661) sich nun auch über uns ergieße. Ist wirklich « kreatürliche Freiheit » als solche eine « Konkurrenz » zu Gottes Alleinwirksamkeit ? Wäre sie es, dann wäre sie jedenfalls nicht *kreatürliche* Freiheit ! Und wäre der Molinismus wirklich eine solche « Konkurrenz » zu Gottes Alleinwirksamkeit, so müßten wir ihn freilich ferne von uns weisen ! Sofern seine « scientia media » allen Ernstes eine Sphäre « ewiger objektiver Wahrheiten » der geschöpflichen Welt in Gott abgrenzen zu können meint, die als solche dem freien Willen Gottes, eine Welt zu schaffen, *voraus*liegen würde, sofern also hier irgend ein Geschöpfliches im Ernst als *nicht kontingent*, nicht durch den Schöpfungsentschluß Gottes, sondern im strengen Sinn koätern seinem ewigen Wesen aufgestellt würde — insofern wäre hier allerdings der titanische Versuch gemacht, die Kontingenz, die Fessel der Geschöpflichkeit zu sprengen und sich gleichen Rechts neben Gott zu stellen. Aber ein solcher Versuch, weit entfernt, *der* Ausdruck der Analogia entis zu sein (D 3, 657), hätte mit dieser so wenig zu tun, daß er vielmehr, konsequent zuende gedacht, gerade ihre *Aufhebung* (in Univozität) bedingen würde. Wie immer also das echte Anliegen des Molinismus durchgeführt werden mag (und es *gibt* ein solches Anliegen !), es darf dies jedenfalls nur *innerhalb* jener umgreifenden Wahrheit geschehen, daß alle (echte) Bestimmung Gottes durch das Geschöpf eingeschlossen bleibt in der Freiheit der göttlichen Selbstbestimmung und Selbstbegrenzung (D 3, 673). *Daß* dem so sein muß, ist die alle einzelnen Denkversuche der Schulen übergreifende Voraussetzung und nichts als der Satz der Analogia entis selbst. Wenn Barth dies für die kreatürliche Ordnung abstreitet und es für die Gnadenordnung reservieren zu müssen meint, so liegt dem die *grundsätzliche Unklarheit* über die Beziehungen dieser Ordnungen zugrunde, die alle bisherigen Veröffentlichungen Barths beherrscht, und die seine angekündigte « Schöpfungslehre » wird aufhellen müssen.

auch des Menschen Glauben, nicht nur Gottes Gebot und Verheißung, sondern auch die an den Menschen gerichtete und vom Menschen zu beantwortende Frage des Gehorsams und Vertrauens» (D 3, 571). Wir werden also in aller Wahrung der Distanz, ja gerade *um* sie zu wahren, von einem «*sekundären Subjekt*» (G 178) im Gnadengeschehen zu sprechen haben [1].

[1] Nicht nur trotz, sondern eben wegen dieses gegenseitigen Subjektseins sind Gott und Geschöpf kompatibel. Dies wird durch die «schlichte Tatsache» erwiesen, «daß in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus eine Begegnung und also ein reales *Zusammensein* von Gott und Mensch Ereignis wird» (G 68). Und wenn auch schließlich an diesem einen Punkte der endgültige Sinn, der Kanon alles Zusammenseins zwischen Gott und Mensch klar werden sollte, so kann die *Anhypostasie* der menschlichen Natur Christi nun doch gerade kein Präjudiz gegen die Selbständigkeit der übrigen Kreaturen, auch in ihrer Beziehung zu Gott, werden, wie Barth selber zugibt (D 2, 177). So sehr die Anhypostasie Christi als solche für alle Kreatur richtungsweisend wird, so bleibt sie doch das absolute Prärogativ Christi selbst, sofern er eben allein *göttliches* Subjekt ist. Eine Ekklesiologie, eine theologische Ethik, die für den begnadeten Menschen diese Anhypostasie als Ideal (wenn auch nur als approximativ zu verwirklichendes) aufstellen wollte, würde eben damit die *Distanz* wieder verlieren, die das göttliche Subjekt von allen menschlichen trennt, und so in die «trunkene Verwischung» zurückfallen, die das Kennzeichen der Theologie, der Ekklesiologie und der Ethik des «Römerbriefs» war.

Damit ist insbesondere der Kirchenbegriff Barths in eine schwere Krisis gestellt. Denn auf der einen Seite grenzt er die Anhypostasie Christi notwendig und endgültig gegen jede andere Einheit mit Gott ab, auch gegen die «Gnadengegenwart Gottes im Herzen des Erwählten und Berufenen durch den Glauben» (D 2, 177), auch gegen die (ekklesiologische!) «Gnadengegenwart Gottes im Predigtwort und im Sakrament». Diese beiden Einheiten bedeuten nicht, «daß ... Brot und Wein ..., daß der glaubende Mensch mit Gott identisch sei. Die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus, dem Gottmenschen, aber besagt gerade dies: daß dieser Mensch ... mit Gott identisch sei ... Seine Menschheit ist nur Prädikat seiner Gottheit» (ebd. 177-178). Dem gegenüber aber wird nun doch gesagt: «Es entspricht der Anhypostasie der menschlichen Natur Christi, daß es der Kirche aus ihrem innersten Wesen heraus verboten ist, Jesus Christus gegenüber selbständig werden, souverän denken und handeln zu wollen» (ebd. 236). Würde mit diesem Vergleich Ernst gemacht (und der Protestantismus tut es, indem er die im sichtbaren Oberhaupt der Kirche verkörperte *Distanz* der Kirche zu Christus ablehnt), so müßte man von einem ekklesiologischen Pantheismus reden. Eine solche Kirchenlehre vergäße, daß die Kirche nicht nur «Leib Christi» ist, sondern auch «Braut Christi» — daß sie also Kirche ist im Gleichnis und in der Wirklichkeit eines «selbständigen» personalen Gegenüber. Dieses Gegenüber ist nun aber gerade so wenig ein «souveränes» Freisein *von* Christus, daß es — entsprechend der Schöpfungsordnung und diese doch weit übertreffend — eine Freiheit *der* Abhängigkeit (nun wirklich als *Leib*), der reinen amtlichen Stellvertretung besagt. Fehlt dieses Moment, so fehlt das Moment der Distanz. Eine Lehre von der gegenüber der Kirche souveränen Heiligen Schrift kann diesen Mangel nie und nimmer beheben.

Es ist eine Gegenseitigkeit, freilich eine solche, die, in welcher Ordnung sie immer betrachtet werden mag, auf einer vorgängigen restlosen Einseitigkeit (des Geschaffen- und Begnadetseins) aufruht. Das Geschöpf ist so sehr von Gott her, daß es von ihm sogar dies erhält : nicht nur zu empfangen, sondern auch zu antworten. Oder besser gesagt : auch dies zu empfangen, daß es antworten kann, und so antworten, daß auch und gerade diese « selbständige » Antwort ein höchstes Empfangen bleibt. Das eben heißt Analogie.

4. Sünde und Analogie.

A. Die Sünde.

Erst jetzt sind wir in der Lage, das Anliegen des « Römerbriefs » einer solchen Lösung entgegenzuführen, die nicht (wie es dort der Fall war) das Problem selbst zerstört. Es ist das Problem der Sünde als Widerspruch des Geschöpfs gegen den Schöpfer, eine nicht nur mögliche, eine wirkliche Möglichkeit. Im Schema des « Römerbriefs », wo dieser Widerspruch schlechthin zusammenfällt mit dem Gegenüber-sein der Kreatur, kann diese Möglichkeit nie als Wirklichkeit ernstlich in Betracht gezogen werden. Denn sie würde als solche tatsächlich das Nichtsein der Kreatur, ihre Auflösung ins Nichts zur Folge haben. Hier bleibt also nur eine « Lösung » : daß die Sünde (als Widerspruch) je schon umgriffen, überholt und negiert ist durch eine andere, radikalere Wirklichkeit : die Wirklichkeit der Erlösung. Sünde *kann* dort gar nicht als unverziehene möglich sein. Sie kann nur als je-schon-vergangene, nie als aktuelle existieren. Das ist der letzte Sinn des Satzes : « Kein Fallen von Gott in Adam, kein Todesurteil, das nicht seinen Ursprung hätte in dem Punkt, wo dem Menschen, in Christus mit Gott versöhnt, das Leben zugesprochen ist » (R 143). Das Prius ist der Erlöser, das Posterius die Sünde.

Es kann nun freilich sein, daß wir in einer bestimmten, aber näher zu definierenden Hinsicht ein Prius Christi und ein Posterius Adams, ein Prius der « Gnade » und ein Posterius der « Natur » werden zugeben müssen. Es kann ferner richtig sein, daß der Sinn, die Tiefe und Tragweite der Sünde einzig und allein in Christus offenbar wird. Es kann endlich sein, daß wir die Langmut Gottes, mit der er die Sünde erträgt, nur deuten dürfen als seine auf das Sterben Christi hin blickende Langmut. Es besteht auch kein Zweifel darüber, daß die Gnade Christi eine Wirklichkeit ist, die die Sünde nicht nur aufhebt,

sondern sie an Tiefe, Höhe, Länge und Breite so sehr übertrifft, wie eben ein Tun Gottes das menschliche Tun übertrifft. Aber all dies ermächtigt uns nicht (zumal nicht aus systematischen Vor-Urteilen heraus), mit der Sünde als einer nur aufgehobenen, und darum letztlich nicht existierenden Möglichkeit zu rechnen. Wir können die « theologia gloriae » nicht soweit treiben, die « theologia crucis », d. h. die Erlösung, zu einer Bedingung der Möglichkeit der Sünde zu machen. Dies eben tut der « Römerbrief », und dies scheint allerdings in gewissem Maße auch noch die « Dogmatik » zu versuchen. Das aber würde zu einer erneuten, paradoxen κένωσις τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ (I. Cor. 1, 17) führen [1].

[1] Ἀποκατάστασις ἁπάντων, « Wiederbringung aller Dinge » heißt in der Theologie seit Origenes die Lehre, daß *alle* Sünde in Christus verziehen ist, daß also am « Ende der Zeit » auch die Hölle aufgehoben werden soll. Die Zahl der griechischen Väter, die für diese Lehre eintrat, ist beträchtlich. Es geht uns hier nicht darum, ob sie in der Schrift steht (Röm. 5 ; I. Cor. 15, 24-28 ; Röm. 11, 32 ; Joh. 12, 32 usw.) oder nicht (Mt. 12, 32 usw.), sondern darum, ob man sie zu einem, ja zu *dem* Systemprinzip der Theologie machen darf. Für Barth, im « Römerbrief » wenigstens, ist sie der geheime Standpunkt, von dem nicht nur die Erde, sondern auch der Himmel bewegt werden. Ohne sie ist in diesem Buche nichts zu begreifen. Darum, trotz allem Über-Calvinismus, die heftige Wendung gegen Calvins doppelte Prädestination (R 407). Das Pathos der « Wiederbringung » belebt aber auch schon den « ersten Römerbrief ». Und vielleicht ist der ganze Aufruhr von Verzweiflung, Dämonie und Existentialität nur darum so groß, um ein Gegengewicht zu bilden gegen jene allzugroße, weil « systematische » Gewißheit im Hintergrund. Die *Welt* ist die Hölle (RI, 72, 18 ; R 212 f., 220 ; vgl. W 7 ; TE 19, 41), aber sie gerade wird aufgehoben, verwandelt in Christus. Sie *muß* verwandelt, aufgehoben werden, denn Erlösung ist das Apriori der Sünde.

Dieser Standpunkt ist aber auch damit nicht grundsätzlich überwunden, daß (in späteren Schriften) gesagt wird : die « Hölle », die wir kennen können, sei noch gar nicht die eigentliche Verdammung. Nur in Christus, in seinem Leiden « *ohne* Grenze, *ohne* Sinn und *ohne* Zukunft » (C 70) sei diese Tiefe ausgelotet worden — : als Höllenfahrt, als echte Gottverlassenheit (ebd. 81). Es bleibe also unsere Hölle umgriffen und gleichsam unterfangen von der seinen. « Wir *müssen* nicht mehr zur Hölle fahren. Und wir sollen auch nicht mehr zur Hölle fahren *wollen*, um uns dort zu fragen : warum Gott uns verlassen habe » (84). Wir wissen ja nicht, was Sünde wirklich heißt. Wir können es uns « nur nachträglich » von Christus sagen lassen. « Lassen wir — wir werden damit genug zu tun haben — das, was wir sind, in *Ihm* an das Licht Gottes gebracht sein » (ebd. 81). « Was ist unsere *Strafe?* Eben die unendliche Qual, die es Gott selber gekostet hat, in dem Menschen Jesus Christus an unsere Stelle zu treten, damit wir nicht leiden müßten. Nichts sonst ? Nein, nichts sonst » (G 83). Das Kreuz *ist* das Gericht. Und außer ihm ist keines. So ist, sofern wir im Glauben die Gnade des Kreuzes ergreifen, das Gericht *hinter* uns (G 117-118 ; 219, 222). Indem Gott selbst in der Grablegung einmal « Vergangenheit » wurde, ist auch die Sünde in diese Vergangenheit mitbegraben (C 147), « den ewigen Tod, den wir verdient haben, hat er ganz allein erlitten » (D 3, 456).

Wir wollen den sehr ernsten, sehr wohl zu erwägenden Inhalt dieser Sätze

Die Vermeidung dieser theologischen Hybris kann nur in der Anwendung der vorhin gewonnenen Einsichten liegen. Ist das Subjektsein des Menschen nicht als solches schon Sünde, sondern Spiegelbild der Ehre Gottes (G 70), so kann durch die Sünde dieses Subjekts auch nicht dessen Subjektsein als solches zur Sünde werden. Es kann wohl *sündig*, und zwar im tiefsten und unrettbar sündig, werden; es kann aber nicht als subsistierende *Sünde* verstanden werden. Es kann wohl die Ehre, die es Gott schuldig ist, verweigern und für sich selber in Anspruch nehmen, es kann also für Gott und für sich selber zur Schande werden, es kann aber nicht jene Ehre verlieren, die darin liegt, daß ihm Gott die Ehre weiterhin gibt, sein Geschöpf und also Subjekt zu sein. Denn dies ist, wie schon der « Römerbrief » sagt, « Gottes alleiniges Tun und Werk », und darum « die auch durch die Sünde nicht abgebrochene *Beziehung Gottes zu uns* » (R 232). Diese Beziehung mag als im Hinblick auf die Erlösung geschehend begriffen werden, sie darf aber nicht mit der Erlösung selbst gleichgesetzt werden. Gewiß, ohne Christi Kreuz ist der Sünder verloren. « Und verloren heißt nicht *ein bischen* verloren, sondern *ganz* verloren » (TE 12, 19) — was eben *gegen* den « Römerbrief » zu beherzigen ist. Barth ist auf dem rechten Weg, wenn er fortfährt: « Ich habe nicht gesagt, daß der Mensch nicht auch Subjekt sei. Aber nach der hl. Schrift steht es

nicht zur Erörterung stellen. Wir wollen nur fragen, ob sie nicht doch noch aus jenem (« systematischen », nicht biblischen!) Hintergrund hervorgesprochen sind, von dem her dies alles so sein *muß?* Wäre dem so, müßte es wirklich so sein, so hätte hier freilich der Mensch eine Macht über Gott gewonnen, gegen die die « scientia media » der Molinisten ein Kinderspiel wäre. Wenn es wirklich der Weltplan Gottes ist, die Sünde zu gestatten, um sich in Christo « aller zu erbarmen », so darf doch um keinen Preis die Ordnung der Sünde so mit der Ordnung der Erlösung verkettet werden, daß diese zweite mit Notwendigkeit aus der ersten folgt, weil die erste, um *möglich* zu sein, die zweite *voraussetzt!* Hier, wenn irgendwo, muß der « Sinn der Dialektik in der Theologie » sich erweisen, und das « *Frei*bleiben der Stelle, wo das entscheidende Wort zu sprechen wäre » (TK 322), garantieren! Denn dies ist, wenn irgendeine, die Stelle der Freiheit *Gottes!* Sonst wird die theologia crucis nicht nur zur unentwegtesten theologia gloriae, sondern zu einer philosophischen Metaphysik.

Wir wollen es Barth glauben, wenn er uns ernst vor eschatologischem Übermut warnt (C 109-110), wenn er versichert, daß die « positive Lehre von der Apokatastasis » nicht ins « Credo » gehört, weil sie dieses schlechthin « außer Kraft setzen » würde (C 147-148), wenn er es bei der « inneren, für uns unübersichtlichen Zweiseitigkeit des Wortes Gottes » (D 1, 188) und somit bei einem Wissen in Unwissen bewenden läßt. Wir wollen es ihm glauben, falls er uns die Voraussetzung dazu gibt, daß er biblisch, wirklich nur biblisch, und nicht « systematisch » redet. Denn auch hier gilt: « Die Dogmatik muß an dieser Stelle wie noch an andern um der Sache willen logisch inkonsequent sein » (C 36).

so, daß diesem Subjekt nur geholfen werden kann, wenn ein ganz anderes Subjekt für es eintritt » (ebd. 20). Wir werden zugeben, daß nichts an diesem Subjekt von Sünde frei bleibt und von ihr nicht, so oder so, modifiziert wird. Daß es also, wenn es erlöst wird, in jedem seiner Teile, in seinem tiefsten Wesen ein « neues » Subjekt wird, im Sinn von Joh. 3, 3-8 und I. Cor. 15, 35-53. Aber das alte und das neue Ich sind dennoch ein und dasselbe : « Also nicht so, als ob hier 'zwei' Welten nebeneinander träten, wie auch der alte und der neue Mensch nicht 'zwei' Menschen sind »[1] (R 142).

Festzuhalten ist jedenfalls die auch in der Sünde — sonst wäre Sünde nicht Sünde ! — verbleibende Integrität des geschöpflichen Subjektseins. Darin besteht eben die Furchtbarkeit der Sünde, daß sie die ständig als Gabe Gottes zufallende Existenz *gegen* Gott verwendet ! Hier liegt der « Widerspruch », den man wohl einen « ontischen » nennen kann — das ist das mysterium iniquitatis — der aber als solcher das Gegenüber von Gott und Geschöpf nicht aufhebt. Es ist gefährlich, mit Barth die Sünde als die « unmögliche Möglichkeit » zu bezeichnen. Sie ist eben möglich und sogar wirklich. Ihre Möglichkeit hängt an der echten Möglichkeit geschöpflicher Freiheit. Es geht nicht an, mit dem ganzen Protestantismus von Luther bis Jansenius und bis zum « Römerbrief » den Begriff der Sünde durch Abstriche an der Integrität des menschlichen Subjekts zu erläutern. « Fleisch » mag noch so sehr die (als Sünde und Sündenstrafe zugleich zu deutende) Einkerkerung des Sünders in die Welt der Konkupiszenz, des Triebs und der geistigen Blindheit und Stumpfheit bedeuten, — der Mensch hört auch als « Fleisch » nicht auf, Verstand, Wille, Freiheit (zum Sündigen !) zu behalten. Sein « Geist » ist *nicht* der Heilige Geist, sein Personsein ist *nicht* identisch mit seinem Begnadetsein.

[1] « Der Blitz, der unsere Existenz in Brand steckt, wird nicht säumen, auch unser Sein, Wissen, Denken, Reden, Wollen und Vollbringen ... vielleicht unversehrt zu lassen, vielleicht zu schmelzen und zu läutern, vielleicht zu verkohlen ..., vielleicht ganz und gar (und doch nicht ganz ! Non omnis moriar !) zu verzehren » (R 209). Dieses « doch nicht ganz » mitten im « ganz und gar » des Sterbens und der Geburt ist die bleibende Identität des Subjekts. Diese besteht nicht in einer isolierbaren, gleichsam neutralen Zone, diesseits oder jenseits von Sünde und Gnade, sondern ist eben das, *was* das Sterben und die Auferstehung durchlebt. Man kann dieses Was mit Brunner die « formale imago Dei » nennen, jedoch unter der zweifachen Bedingung, daß diese imago 1. je schon in der faktischen Ordnung von Begnadung-Sünde-Erlösung steht (und also nicht eine « rein natürliche » Größe ist) und 2. *insofern* sie Natur ist, nicht als « unzerstörter Wert » einen « Anknüpfungspunkt » für die Gnade bildet.

Die Sünde *will* den Widerspruch zu Gott, sie *kann* aber nicht, was sie will. Sie kann nicht Gott gleich sein. Sie kann nicht nicht Geschöpf sein. Das ungehorsame Kind, das den Vater verleugnet, kann nicht bewirken, daß dieser Vater nicht mehr sein Vater sei. Es beweist gerade mit seinem Widerspruch, daß es von diesem Ursprung nicht loskommt. Die Sünde liegt also im *Akt* des Geschöpfs, nicht in seiner *Natur*. Nur die voluntas elicita kann sündigen ; sie tut es, indem sie die voluntas naturalis mißbraucht, nicht indem sie sie aufhebt.

Wir kämen, wenn wir dieser Fährte folgen würden, zu einer getrennten Behandlung der Analogie als Analogie der Seinsordnung (analogia entis) und Analogie der Bewußtseinsordnung (analogia cognitionis et volitionis). Es könnte scheinen, daß wir mit dieser Trennung das Rätsel des « Widerspruchs » zu bannen vermöchten. Es wäre dann zu sagen, daß die Sünde die Analogie in der Bewußtseinsordnung zerstört, in der Seinsordnung aber nicht anzutasten vermag. Auf diesen Weg weist uns Barth selbst hin. Denn durch die Sünde, führt er aus, treten *wir* in Widerspruch zu Gott, während die seinshafte Beziehung Gottes zu uns « durch die Sünde nicht abgebrochen » wird, eben die Beziehung des Schöpfers zu seinem Geschöpf (R 232). Gott ist durch die Schöpfung mit uns « in Gemeinschaft getreten » (D 3, 578), denn « ein Suchen und Schaffen von Gemeinschaft ist ja offenbar schon die Schöpfung » (D 3, 307). Die Seins- oder « Natur »-Seite der Gemeinschaft bliebe demnach unangetastet, während die Akt- oder « Geist »-Seite dieser Gemeinschaft zerstört würde. Und Gott würde sich zur ersten als « Liebender » oder doch « Langmütiger » verhalten, während er sich zur zweiten als « Zürnender » verhielte. Dazu würde weiterhin passen, was Barth über den Unterschied von ontischer und noetischer Ratio (A 41 f.) in seiner Deutung Anselms ausführt. Beide, die ontische wie die noetische ratio des Geschöpfs wurzeln in der ungeschaffenen ratio veritatis, die identisch ist « mit der ratio summae naturae, d. h. mit dem dem Vater konsubstantialen göttlichen Wort » (43). Dies ist das Maß der Wahrheit, sowohl der ontischen wie der noetischen Wahrheit des Geschöpfs, das durch Teilnahme an diesem Maße ist, was es ist. Nun aber hat, so führt Barth, Anselm folgend, weiter aus, die noetische ratio als « gegenüber der Erfahrung primäre Fähigkeit der Begriffs- und Urteilsbildung » (42) « zunächst » (45) ihr Maß an der ontischen ratio, d. h. am Gegenstand. « In diesem, dem durch den Gegenstand bestimmten rechten Gebrauch entscheidet es sich, ob von einer veritas rationis nostrae wirklich die

Rede sein kann. Nun beruht aber auch die Wahrheit der Existenz und des Wesens des Gegenstandes nicht in sich selber, sondern in dem göttlichen Wort ... durch das es geschaffen ist und das ihm *mit seiner Erschaffung Ähnlichkeit* mit der ihm selbst (als dem von Gott gesprochenen Wort) verleiht. Die Bestimmung des Gebrauchs der menschlichen Ratio zum rechten Gebrauch, die zunächst vom Gegenstand ausgeht, ist also nur gleichsam die Leitung, mittels derer die Wahrheit, bzw. Gott selbst diese Entscheidung fällt » (A 44-45). Man beachte im folgenden nun die *Überordnung*, die Barth der ontischen über die noetische ratio zuteil werden läßt : « Was nun zweitens die *ontische* ratio betrifft, so geht aus dem Gesagten hervor, daß ihr Anteil an der Wahrheit grundsätzlich kein anderer, aber ein höherer ist als der der noetischen ratio : er muß ihr wie jener von der Wahrheit selbst ... verliehen sein. Aber während diese Verleihung auf seiten der noetischen ratio Sache der je und je fallenden Entscheidung ist, ist von der ontischen ratio zu sagen, daß ihr mit der Erschaffung des Gegenstandes, dessen ratio sie ist, Wahrheit verliehen *ist* » (45). Noetische ratio, d. h. menschliche aktuelle Erkenntnis ist also der ontischen, d. h. dem Wahrheitsgehalt geschöpflicher Dinge, darin *unterlegen*, daß sie ihr nicht, wie dieser, eine kontinuierliche Vorfindlichkeit von Wahrheit ein für alle Male verliehen ist, sondern daß sie Wahrheit nur « je und je im Ereignis des Erkennens » (45) gewinnt. Nicht also allein dies, daß sie *doppelt* gebunden ist, « zunächst » an den Gegenstand, durch diesen hindurch aber an eine je und je fallende göttliche « Entscheidung », läßt die menschliche Vernunft hinter der objektiven Seinsvernunft zurückbleiben.

Die Folgen dieser Lehre für unsere Frage sind klar. Es könnte sein, daß durch die Sünde die ontische ratio der Dinge (denen « Wahrheit verliehen *ist* ») nicht angetastet würde, während die im Noetischen nur « je und je sich ereignende » Wahrheitsfindung ausfallen könnte. Der Mensch könnte durch die Sünde gleichsam erblinden und die in der ontischen ratio (als Medium und « Leitung ») nur selbst je und je als Entscheidung Gottes sich offenbarende ewige Ratio nicht mehr erkennen. Die Verlockung liegt nahe, Röm. 1, 18 ff. in dieser Weise zu deuten.

Aber diese Konstruktion leidet an mehrfachen Mängeln. 1. Zunächst geht es nicht an, den akthaften (« Entscheidungs »-)Charakter der innerweltlichen gegenständlichen Erkenntnis in eine Reihe zu stellen mit der « Akthaftigkeit » der göttlichen Offenbarung in den Geschöpfen.

Denn einerseits besitzen diese echte, wenn auch geschöpfliche, d. h. entliehene Wahrheitsgehalte, die als solche erkennbar sind, auch wenn sie nicht explizit in Gott erkannt werden oder Gott in ihnen. Gerade das Moment eines « kontinuierlichen » Wahrseins der Dinge sichert ihnen eine solche Erkennbarkeit zu. In dieser innerweltlichen Erkenntnisbeziehung hat der Akt-Charakter der Erkenntnis gegenüber dem Objekt-Charakter des Gegenstandes prinzipiell (wenigstens !) gleiche Dignität. Es darf also dieser Akt-Charakter der Erkenntnis nicht verwechselt werden mit der Akthaftigkeit göttlicher Selbstoffenbarung. In der (für Barth erstaunlichen) Unterordnung der noetischen ratio unter die ontische liegt die Tendenz verborgen, der ersten eine der ontischen gleichberechtigte « Abbildlichkeit » abzusprechen. Noetische ratio scheint hier mit Gewalt auf ein reines « Hören » reduziert werden zu sollen (vgl. A 55). Indessen wird dem Erkenntnisvermögen doch eine apriorische « Fähigkeit der Begriffs- und Urteilsbildung » (42) « nach den Regeln der auf dem Satz des Widerspruchs aufgebauten Logik » (55) zugestanden. Diese Prinzipien des Denkens sind aber nicht ein beziehungsloses Spiel einer rein « formalen Logik », sondern jedenfalls in solcher Weise transzendental mit den Gesetzen des Gegenstandes verbunden, daß auf Grund ihrer Anwendung *richtig* gedacht werden kann. Die ganze Beweisführung Anselms bezieht sich immer wieder auf jenes « notwendig » (bzw. « unmöglich ») des Widerspruchssatzes. Diese Erkenntnisstruktur hat somit ontische Dignität, wenn auch eine solche eigenen Charakters, und es ist nicht abzusehen, warum diese nicht ebenso (« kontinuierliche ») Abbildlichkeit des Ur-Subjekts Gott sein sollte, wie die ontische ratio Abbild des Ur-Objekts Gott ist. Diese Erkenntnisstruktur aber wird als solche in der Sünde nicht aufgehoben. Die Logik gilt nach wir vor, nur dient sie jetzt dem Sünder zur Bildung von Sätzen gegen Gott statt zu ihm hin. Anders gesagt : der Akt der Erkenntnis hat freilich Ereignis-Charakter, aber er gründet in einer Erkenntnis-Natur, die als solche, mag der Akt noch so « korrupt » sein, intakt bleibt.

Aber wir werden eben auch den Akt als solchen nicht « korrupt » nennen dürfen, sowenig wir, wenn von Sünde die Rede ist, die Natur « intakt » nennen können. Die ganze Fährte, auf die uns die Unterscheidung von Akt und Natur geführt hat, ist nicht geeignet, das Problem entscheidend zu erhellen. Nur *negativ* wird daraus klar : Mag (entgegen dem, was Barth hier sagt !) dem Ereignischarakter des Seins eine noch so überlegene Dignität gegenüber seinem Natur-

charakter zuzusprechen sein (darauf zielt ja Barth letztlich doch hin), dieser Vorrang vermag die Priorität des Seins dem Akt gegenüber nicht zu erschüttern. Diese Priorität ist nichts anderes als ein einschneidender Charakterzug der Geschöpflichkeit und der Nicht-Selbstherrlichkeit des endlichen Subjekts. Hier gilt unerschütterlich das (für Barth so verpönte) agere sequitur esse. Und eben darum zerstört der Akt der Sünde nicht die Natur. Das Geschöpf ist nie (wie der « Römerbrief » es uns glauben machen wollte), auch im höchsten seiner Akte nicht, actus purus, reine Aktualität, reine qualitative Personalität. Jede geschaffene Person (auch die des Engels) ist, wie Thomas sagt, « in aliquo genere » und damit « Individuum », und damit « Natur ».

Die Sünde und ihr Widerspruch ist nicht Aufhebung der Geschöpflichkeit und darum nicht Aufhebung der Analogie. Sie kann also auch nicht die Aufhebung der ontischen wie der noetischen Beziehung zu Gott sein. Das Geheimnis der Sünde liegt anderswo : im möglichen Widerspruch zwischen dem « physischen » (« ontischen ») und dem « moralischen » Sinn des menschlichen Aktes und Seins. Der Sünder negiert, was er seinshaft *ist* und nicht nicht sein kann : Kreatur. Diese Negation des eigenen Seins, die als solche das « Non serviam ! » gegenüber dem Schöpfer meint, greift nicht etwa nur den *Akt*, sie greift die Fundamente des Seins an. Es ist also nicht an dem, daß wir in einer Art Natur-Optimismus (gegenüber der radikaleren Sündentheologie der Reformatoren) die Sünde nur auf die « Oberfläche » des Seins beschränkten, und die Natur von ihr freihalten wollten. Der *ganze* Sünder ist, mit den glänzendsten Qualitäten, Eigenschaften und Tugenden seiner Natur, als ganzer verloren, solange er Sünder ist. Aber eben um verloren sein zu können, bedarf er jener Natur, die, auch zur Fratze verzerrt, Geschöpf bleibt. Auch die Dämonen glauben und zittern. Und auch die Natur der Dämonen bleibt, wie Thomas mit den Vätern sagt, gut.

B. Die Gestalt der Analogie.

Aus allem Gesagten resultiert nun aber die Gestalt der Analogie, die sich als die notwendige Mitte zwischen Identität und Widerspruch zwischen Gott und Geschöpf grundlegt. Für dieses Ergebnis bleibt die Frage zunächst noch eingeklammert, auf Grund welcher *Erkenntnis*prinzipien, ob aus « Vernunft » oder aus « Glaube », wir die Geltung des « Satzes vom (Nicht-)Widerspruch » anerkennen (vgl. D 3, 603-605). Was hier allein zunächst in Betracht kommt, ist die Feststellung,

daß auch die Sünde diesen Satz nicht aufhebt, daß er auch zwischen dem zürnenden Gott und dem sündigen Geschöpf *gilt*, eben als die unerläßliche Voraussetzung dafür, daß beide in dieser (wenn auch « negativen ») *Beziehung* stehen. Bestünde jener Satz nicht, so würde entweder das Geschöpf zu Nichts (dies wäre die logische Konsequenz), oder man müßte sie (was letztlich undenkbar ist) als zwei völlig disparate Größen verstehen, die sich weder positiv noch negativ irgendwie angingen.

In diesem Sinne baut sich, wie schon angedeutet, Barths Anselmbuch ganz auf der unverbrüchlichen Geltung des Nicht-Widerspruchs auf. Ist Gott id quo maius cogitari nequit und wäre er in solo intellectu und nicht in re, so wäre « dieser Widerspruch *unerträglich* », denn « ein innerer Widerspruch » ist « ein Nichts » (A 143-144 ; vgl. 163). Die Erkenntnis ist eben nur dann Erkenntnis von Wirklichkeit, wenn sie « nach den Regeln der auf dem Satz des Widerspruchs aufgebauten Logik » (A 55) Gegenständliches erfaßt. Sie erfaßt es aber darin gerade als das sich ontisch nicht Widersprechende. Darum wird auch am Ende des Buches « die Möglichkeit der Leugnung der Existenz Gottes » durch den Sünder auf dessen *Torheit* zurückgeführt. Diese Torheit besteht darin, daß er etwas denkt, « was er nicht denken kann ». « Wie bringt er diesen Widerspruch mit sich selbst fertig ? » (187). Nicht etwa dadurch, daß er *wirklich* kann, was er nicht kann ! Nicht etwa dadurch, daß er nun wirklich zum Widerspruch *wird !* Sondern : « Das Bejahen und das Verneinen der Existenz Gottes finden — das ist des Rätsels grundsätzliche Lösung — gar nicht auf derselben Ebene statt » (188). Ja, *wüßte* der Tor nicht, daß es einen Gott gibt, so wüßte er auch nicht, was er sagt, wenn er die Existenz *Gottes* leugnet. Die Ebene des Noetischen (oder « Moralischen »), auf der er, vergeblich, die Leugnung versucht, kann nie die Ebene des Ontischen (« Physischen ») selbst erreichen.

Dieser « Satz des Widerspruchs » ist nun aber keineswegs ein Prinzip, *aus dem* man das Verhältnis von Gott und Geschöpf ableiten oder auch nur « entfalten » könnte. Es gibt keine das Verhältnis von Gott und Geschöpf apriori regelnden und ihm so überlegenen Prinzipien. Sondern « in seiner echten Form spricht sich die Analogie 'grundlegend' aus. Er ist das 'in potentia' *der* Analogie »[1]. Es gibt also sowenig einen Gott und dem Geschöpf *über*geordneten Seinsbegriff, daß jede

[1] *Erich Przywara*, Analogia Entis I (1932) 73 Anm.

Gemeinsamkeit des Seins ihnen gerade abgesprochen wird. Sie sind in keiner Hinsicht real *ein* Sein (« ens et unum convertuntur » !). « Eine positive Aussage über Gott besteht gewiß, aber ist nur die Fundierung der negativen Aussage über sein schlechthiniges Anderssein. » « Analogie [besteht] nur als Beziehung gegenseitigen Andersseins, ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. Es ist Beziehung, ... die in dem Maße als 'echte' Beziehung (d. h. zu Gott, wie er echt Gott ist) sich kundtut, als sie das grundlegende 'Anderssein' Gottes gegenüber dem Geschöpflichen ausdrückt. Das Positivum 'Beziehung' enthüllt sich in seiner Spitze als Negativum 'Anderssein'. Aber gerade so ist das Negativum 'Anderssein' das Zeichen der Erfüllung des Positivum 'Beziehung' : Unbegreiflichkeit das Zeichen, daß es Gott ist ; Begreifen das Zeichen, daß es nicht Gott ist. » [1] Es handelt sich also um ein « dynamisches » (D 3, 261) Verhältnis, bei dem das letzte, abschließende Wort über das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf *nicht* in deren jeweils verschiedene Beziehung zu einem in beiden verschieden sich verwirklichenden Sein (*Thomas*, De pot. q. 7 a. 7 c : per respectum ad aliquod tertium) gesetzt werden kann, sodaß « dasselbe Eine in Gott und Geschöpf ... 'ausgewogen' wäre. Denn dann wäre nicht das göttliche Ist (Wahrheit usw.) das entscheidende Letzte, sondern diese schwebende Ausgewogenheit zwischen Gott und Geschöpf ... Sondern es reduziert sich alles auf das letzte unreduzierbare Prius Gottes, ... cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura (ebd.). » [2] Diese Reduktion auf den Deus semper major (Augustinus) ist nun aber gerade dann echt und vollendet, wenn sie die Kreatur nicht negativ in ein schlechthiniges Nichts (bzw. in Gott) auflöst, sondern wenn sich « die besondere Eigenart des Geschöpflichen in seiner relativen Eigenständigkeit oder Eigenwirksamkeit (causae secundae) positiv vom Hintergrund des Deus semper major » abhebt. Diese Eigenständigkeit (ens in se) ist so wenig eine Unabhängigkeit von Gott (ens a se), daß sie sich letztlich nur als « das 'Nichts' zum 'Schöpfer aus dem Nichts' verhält » [3]. Das « ist » im Widerspruchssatz ist nicht das « Ist » der Identität, sondern das gerade nur negativ sich aussprechende (« es kann *nicht* sein, daß etwas zugleich ist und *nicht* ist ») « Ist » der Analogie : « Das ist (gilt) des Widerspruchssatzes *ist* Analogie » [4].

[1] *Erich Przywara*, Analogia Entis I, 94-95.
[2] Ebd. 96.
[3] Ebd. 99.
[4] Ebd. 99.

Auf eben diese « Dynamik » aber zielt Barths ganzes Denken, wie sich denn auch die echte Form der « Analogia entis » allenthalben bei ihm wiederfindet [1].

Die Analogie hat, wie wir sahen, darin ihre Echtheit, daß sie der Ausdruck der je größeren Distanz des (sowohl « nichtigen » wie « eigenständigen ») Geschöpfes zu Gott ist. Um dieser Distanz willen fordert sie « mit Entschiedenheit die Wendung von der Anschauung Gottes — zurück zum *Leben*, zum *Menschen* und seiner *Lage* » (W 206). Dieser Abstand, den wir nehmen, ist der Abstand des « Dienstes », des « soli Deo gloria » Calvins. Und so ist es schon richtig, wenn alle « noch so große » Liebe zwischen Gott und Geschöpf ihre Form und ihren Ausdruck gewinnt in der jeweils größeren Ehrfurcht, als einer zwar

[1] Schon im « Römerbrief » heißt es: « Daß uns das, was dieser Mensch [Abraham] *ist*, erinnert an das, was *er nicht* ist, daß hinter und über seinem Verhalten ein Geheimnis steht, das durch sein Verhalten ebensowohl verhüllt wie illustriert wird » (R 94). In einem gleichzeitigen Aufsatz: « Um ein *Teilnehmen* handelt es sich, bei dem der unendliche Abstand von Gottes- und Menschengerechtigkeit *nicht* aufgehoben, sondern in dem seine Unendlichkeit nur immer tiefer erkannt wird » (W 148). Im Anselmbuch mit scholastischer Klassizität: « Was seine [Gottes] Existenz mit der aller anderen Wesen gemeinsam hat, das ist ja nur die gegenständliche Wirklichkeit als solche. Nun aber ist die gegenständliche Wirklichkeit aller Wesen außer ihm eine solche, die auch als nicht-vorhanden gedacht werden kann, ... insofern nämlich, als das Dasein aller Wesen außer ihm durch sein Dasein bedingt, ... nur gleichsam in der Klammer seines Daseins da ist und also *auch nur in der Klammer des Denkens seines Daseins* (*seines nicht negierbaren Daseins!*) *als daseiend denkbar* ist ... Es gibt daseiende Wesen. Auch Gott ist ein daseiendes Wesen. Aber nur Gott der Schöpfer ist das unauflöslich nicht wegdenkbar daseiende Wesen, in dessen Klammer es dann ein wahres und eigentliches Dasein auch anderer Wesen gibt... Sie haben nur in (grundsätzlicher, nicht bloß gradueller!) Unvollkommenheit, was Gott in (grundsätzlicher, nicht bloß gradueller!) Vollkommenheit hat: Dasein » (A 178 180). In der « Dogmatik » spricht sich die Analogie als analogia fidei so aus, daß diese implizit die analogia entis mitsetzt. Denn die Gnade ist ja nur darum Analogie und nicht Identität, weil sie ein von Gott verschiedenes Subjekt « voraussetzt ... *dem* er sich offenbaren kann » (G 69), das, wenn es *aus sich* auch nicht die Möglichkeit hat, ohne Gnade Offenbarung zu *vernehmen*, doch *als* Subjekt mit der Gnade diese Offenbarung tatsächlich vernimmt. So sagt der 1. Band der Dogmatik: « In aller Unähnlichkeit ist die menschliche Möglichkeit, im Glauben die Verheißung zu ergreifen, nicht ohne Ähnlichkeit mit der göttlichen Möglichkeit ihrer Verwirklichung » (D 1, 256). Der 2. Band anerkennt, « daß zwischen der Liebe, mit der Gott uns liebt, und der uns gebotenen Liebe zu ihm eine Ähnlichkeit besteht. Es ist bei aller majestätischen Überordnung der ersten über die zweite schon in Ordnung, daß beide mit demselben Begriff bezeichnet werden können » (D 2, 435). Der 3. Band: « Es muß dies, daß *wir* ihn erkennen, bedeuten, daß wir mit unseren Anschauungen, Begriffen und Worten gerade nicht etwas schlechthin Anderes als ihn bezeichnen » (D 3, 252).

seligen Furcht, aber eben doch einer *Furcht.* In diesem Punkt treffen die letzten Intentionen des Reformators Calvin und des Gegenreformators Ignatius seltsam genau zusammen. Dem « soli Deo gloria » Calvins antwortet das (auch die Kreatur ausdrücklich ins Lob einbeziehende) « omnia ad majorem Dei gloriam » von Ignatius.

Diese « Furcht » in der Liebe, diese Liebe *als* Furcht drückt die Dynamik (D 3, 261) der Analogie, das « Deus *semper* major » aus. Wir stehen nicht vor einem neutralen, unpersönlichen « Sein », sondern vor der Majestät des absoluten Subjekts. « Wer und was Gott ist, das haben wir nicht aus irgendeiner Erkenntnis des Seins, sondern was Sein ist, das haben wir aus der Erkenntnis Gottes zu schöpfen » (D 3, 635). Es handelt sich nicht, gerade hier nicht, um eine bloße « Spannung » und « Polarität » zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, um « eine Balance » (D 3, 93), um das vermeintlich katholische « Sowohl-Alsauch » (TK 362). Nicht um « Spannung » geht es, sondern um « strenge Unterordnung » (Z 3, 1925, 3 ; 238). Gerade *diese* Form der Analogie ist es, die Erich Przywara « von Anfang an scharf betonen » wollte [1] und auch als katholische Grundform unerbittlich und in alle Einzelheiten hinein durchgeführt hat. Wir müssen sagen, « daß das Verhältnis von Gott und Welt von Grund aus und in allen seinen Konsequenzen kein Gleichgewichts-, kein Paritätsverhältnis ist, sondern daß Gott in diesem Verhältnis der schlechthinige Primat zukommt » (C 31).

Die Grundgestalt der Analogie wird also, zunächst noch gleichgültig ob als rein theologische oder *auch* als philosophische betrachtet, jedenfalls eine solche sein, die in jedem *Aufstieg* vom Geschöpf zu Gott die umgreifende, begründende und ermöglichende Vorgängigkeit des *Abstiegs* Gottes zum Geschöpf sieht. Sonst wäre es eben kein Aufstieg zu *Gott. Ontisch* heißt das, daß in der Erkenntnis der Geschöpflichkeit (seis durch den Glauben oder durch die Vernunft) die Geschaffenheit des Geschöpfs und damit der Schöpfer als dessen Grund und Ziel ansichtig wird, der es « in der Klammer seines Daseins » hält. Geschöpf ist *als solches* schon Offenbarung Gottes, sofern es « auch nur in der Klammer des Denkens seines Daseins (seines nicht negierbaren Daseins !) als daseiend denkbar ist » (A 179). Das heißt aber, daß, wie ontisch ein Denken des Geschöpfs nicht möglich ist ohne ein Mitdenken Gottes (wie unbewußt, wie implizit, wie geleugnet das immer

[1] Zft. f. Asz. u. Myst. 15 (1940) 210.

faktisch geschehen mag), so auch *noetisch* kein Denkakt möglich ist ohne den von oben in ihn hereinragenden Denkakt Gottes selber. Das geschöpfliche Cogito ist als solches immer in der Klammer eines vorgängigen Cogitor. Dieses *Cogitor* nennt Barth nun einfachhin « analogia fidei ». Er setzt dabei voraus, daß ein solches Denken Gottes nicht auf Grund der Offenbarkeit Gottes im Geschöpf, sondern nur auf Grund einer *eigenen* personalen Offenbarung geschehe. « Wir *sind* erkannt, ehe wir erkannt haben » (W 98), « wir schauen aus, aber daß wir zuerst angeschaut sind, das unterscheidet uns von solchen, die ins Leere schauen » (R 300). Ja, der ganze anselmianische (« ontologische ») Gottesbeweis hat alle seine Kraft gerade aus diesem *Cogitor*, das, als Apriori jedes Cogito aufgewiesen, damit auch die Existenz des absoluten Subjekts « bewiesen » hat (A 145). Eben diese noetische Analogie ist der Sinn auch der paulinischen Worte, die die aufsteigende Gotteserkenntnis jeweils von einer absteigenden umgriffen sein läßt [1] (D 1, 257). Nicht umsonst zitiert Barth hier, vorsichtig zustimmend, den Hegelianer Marheineke (ebd.), läßt er durchblicken, daß, wenn nur das Ganze nicht auf Idealismus hinausgedreht würde, sich darüber wohl auch mit Hegel reden ließe (TK 202-203, 231). Selbst Schleiermacher, wenn er vom « Mitgesetztsein Gottes im Selbstbewußtsein » redet (TK 142), kann richtig verstanden werden. Nur daß eben hier Analogie besteht und keine durch irgendeinen Idealismus oder eine « Zirkelmethode » doch zu erschleichende Identität.

C. Der « Griff nach Gott ».

Damit dürfte erwiesen sein, daß die gemeinsame *Absicht* der katholischen wie der reformierten Theologie auf die Wahrung der Souveränität Gottes und also auf die Verwahrung gegen den Übergriff des Geschöpfs in diese göttlichen Rechte gerichtet war. Man bedenke, daß schon zu Zeiten der Reformation die Anklage auf Übergriff stets eine gegenseitige war : auch die übrigen Unterscheidungslehren stehen in diesem Licht. Während für den Protestanten das Papsttum, das Lehramt, die Absolutionsgewalt, die Messe usw. ebensoviel Eingriffe des Menschen in die Rechte Gottes und Christi, ebensoviel Usurpationen, Verwechslungen und damit Blaspheme besagten, bildeten sie für

[1] « Jetzt erkennt ihr Gott, vielmehr (noch) (μᾶλλον δέ) ihr seid von Gott erkannt » (Gal. 4, 8). « Wer Gott liebt, der ist von ihm erkannt (1. Kor. 8, 2). « Dann werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt bin » (1. Kor. 13, 12). Vgl. D 3, 46.

den Katholiken ebensoviel Schranken, Dämme, Distanzen, die eine distanzlose « Unmittelbarkeit » des Menschen zu Gott verhindern sollten. Freilich nicht nur Schranken allein, sondern von Gott selbst geforderte, legitimierte Formen des Dienstes vor Gott, die in eben dieser « Distanz » die wahre « Nähe » der Offenbarung und der Gnade verbürgen.

Barth hat, aus dem alles entscheidenden christlichen Instinkt der Distanz, viele dieser Schranken innerhalb seiner Kirche von neuem aufzurichten versucht. Gegen den nun wirklich « schranken-losen » Neuprotestantismus hat er die Dämme einer streng objektiven, vorgegebenen Offenbarung in objektiven Zeichen, Medien und Sakramenten, in Schrift, Kirche, Dogma und Tradition (die drei letzten innerhalb der menschlichen Relativität freilich) vorgebaut. Er hat aber nicht nur diese einzelnen inhaltlichen Formen der Distanz wieder betont, er hat auch, was viel wichtiger ist, die alles tragende *formale* Struktur der Distanz, die Analogie neu zu Bewußtsein und zu Ehren gebracht. Dies auf einem langen und ebenso mühsamen wie bewunderungswürdig konsequent durchlaufenen Weg. Denn er hat zunächst nach jenen Formen gegriffen, die, scheinbar geradlinig zum Ziele führend, letztlich dieses Ziel doch verfehlen mußten: den Formen der Identität und des Widerspruchs. Lebten auch jene Formen schon vom echten « Pathos der Distanz », so konnte sich die Echtheit dieses Pathos doch erst in der wiedergefundenen Form der Analogie vollkommen und angemessen darstellen.

So kann die Polemik Barths sich von jetzt an nur noch gegen die katholische *Verkennung* oder Verbildung der Analogie wenden. Er kann dem Katholizismus nur vorwerfen, daß *er* in der Analogie eine verborgene Identität suche. Er kann ihm vorwerfen, daß er den Seinsbegriff im geheimen nicht analog, sondern univok verstehe und das Verhältnis von Gott und Geschöpf « in Form einer Explikation dieses allgemeinen Seinsbegriffs erklären zu können meint » (D 3, 349). Er kann ihm vorwerfen, daß er « ein statisches statt dynamisches Verständnis der Analogie » einführe und damit nicht mehr vor Gott, unter Gott, dem unfaßbaren, ewigen Prius und Superius, sondern im Grunde vor seinesgleichen stehe. Daß er « aus dem 'Er' ein 'Es', aus dem Werden ein Sein » gemacht habe (D 3, 261). Was sollen wir nach allem Gesagten jetzt noch dagegen vorbringen? Wir können nur sagen: Ja, diese *Gefahr* wird allerdings bestehen, solange wir sündige Menschen sind, daß wir die Beziehung Gottes zu uns und die unsre

zu ihm verkennen und in eine handhabbare, sächliche Beziehung umlügen. Wir werden uns hüten zu sagen, wir hätten dies nicht getan! Aber an wem liegt die Schuld? Am « Prinzip » der Analogie? Oder nicht vielmehr an uns, die wir sie nicht verstehen, indem wir sie — verstehen wollen? Barth hat recht, wenn er, Anselm folgend, den Namen Gottes negativ formuliert: id quo maius cogitari nequit. Er hat doppelt recht, wenn er Anselms Satz unterstreicht: « Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem et judicaret de Creatore: quod valde est absurdum » (A 81). Nur in dieser negativen Spitze aller Positionen ist die Analogie gegen alle Aszensionsgelüste des Denkens gesichert. Es greift freilich nicht ins Leere, wenn es vor diesem « Nichts » steht; es « ergreift » freilich ein « Etwas », aber nur als das nicht-begreifend selber Begriffene. « Greift » es selbst — und es wird immer wieder greifen! — so wird sein Begreifen zum Fehlgriff.

Es besteht kein Zweifel, daß die Dogmatik immer wieder vor dem Fehlgriff zu warnen hat. Darin liegt, wie wir sahen, die Rolle der Dialektik als Hinweis. Aber sie kann aus diesem Warnen nicht ihre Substanz machen. Sie würde ein ungenügendes Vertrauen in das Wort Gottes setzen, wenn jeder zweite Satz, den sie sagt, eine Warnung, Einklammerung, ein Fragezeichen, ein erhobener Finger wäre. Sie rede sachlich und sie rede, wie jedes menschliche Reden, in Begriffen, d. h. *abstrakt*. Mit keinem Taschenspielerkunststück existentieller Dialektik wird sie nun doch das Konkrete aus dem leeren Hute zaubern! Sie rede also auch schlicht vom *Sein*, auch wenn dieses Sein Gott ist. Der Seinsbegriff ist nur für den abstrakt, für den eben alle Begriffe grau und abstrakt sind. « Wir dürfen aber einem Ressentiment gegen den Seinsbegriff als solchen ... nicht Folge geben », müssen vielmehr « auch den Seinsbegriff an dieser Stelle in aller Unbefangenheit aufnehmen » (D 3, 291-292). Also immer noch Analogia *entis* als « *die* Erfindung des Antichrist »?

Aber noch haben wir Barths größtes, entscheidendes Bedenken gegen diese Analogia entis nicht genannt. Für ihn ist Analogia entis *das* Kennwort der « natürlichen Theologie ». Das ist sie nun freilich nicht, wie wir sahen. Sie ist als solche indifferent gegenüber Theologie und Philosophie. In der Theologie ist sie *theologische* Analogie, d. h. die konkrete Beziehung des sich offenbarenden Gottes zum sündigen und begnadeten Geschöpf. Aber sie gilt offenbar nicht nur in der Erlösungsordnung. Sie ist der Ausdruck jedes (auch jedes *möglichen*)

Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf. *Wenn* Gott schafft, dann ist das Geschöpf mit schlechthiniger Notwendigkeit weder ein Nichts noch ein zweiter Gott. Es ist also analoges Sein von Gott her und somit zu Gott hin. In dieser *Notwendigkeit* liegt ein Moment, das in der nichtnotwendigen *Faktizität* der Gnadenordnung nicht liegt. Eben dies ist das Problem und die Grundlage der Möglichkeit einer *philosophischen* Analogie. Damit erheben sich freilich schwerwiegende Fragekomplexe. Wird die Theologie hier nicht doch von einem Außerhalb her relativiert? Wird Gottes Offenbarung hier nicht doch vor den Richterstuhl der Vernunft gezogen? Wird damit also nicht alles, was wir erreicht, von neuem in Frage gestellt? Alle diese Fragen hat Barth erhoben. Sie zu beantworten, wird die Aufgabe einer anderen Studie sein.

Der verfolgte Feind und das nichtgehaltene Versprechen in der Theologie der Frühscholastik.

Von Weihbischof Dr. Artur M. LANDGRAF.

(Fortsetzung und Schluss.)

2. Das nichtgehaltene Versprechen.

Klassisch sollte auch der Casus von dem geliehenen Schwert werden, der dann allerdings sehr rasch in der generelleren Form desjenigen vom nichtgehaltenen Versprechen behandelt werden sollte.

Bereits bei der Untersuchung der Begriffsbestimmung der Lüge konnten wir feststellen, daß die Schule Anselms von Laon auch dann eine Lüge für gegeben erachtete, wenn nach einem aufrichtig gegebenen Versprechen man sich später dafür entscheidet, dasselbe nicht zu erfüllen [1].

Auch hiefür gab eine Augustinussentenz [2] den Anlaß, die uns z. B. die Sentenzen des Cod. Nr. 18 der Bibliothek von Vitry le François mitteilen :

Idem eodem. Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa, cum aut iocamur, aut, ut prosimus, mentimur. Primum ideo non est perniciosum, quia non fallit. Novit enim ille, cui dicitur, ioci causa esse dictum. Secundum ideo mitius est, quia retinet nonnullam benivolentiam. Illud quidem, quod non habet duplex cor, nec mendacium quidem dicendum est, ut si cui gladius commendetur et promittat se redditurum, cum ille, qui commendavit, reposcet ; si forte furens gladium suum repetat, non ei est reddendus, ne vel se occidat vel alium, donec sanus sit. Hic ideo non habet duplex cor, quia, cum ille, cui commendatus est gladius, promittebat se redditurum, non cogitabat furentem repetere posse [3].

[1] *F. Bliemetzrieder*, Anselms von Laon systematische Sentenzen. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band 18, Heft 2/3), Münster i. W. (1919) 98.

[2] Eine ähnliche findet sich zu Psalm 5 n. 7 (SSL 36, 86).

[3] Fol. 44v. — Man vgl. auch *Abaelard*, Sic et Non, c. 154 (SSL 178, 1602) ; *Gilbert de la Porrée*, Psalmenkommentar (Cod. Vat. Barb. lat. 486 fol. 13 und Cod. Paris. Nat. lat. 439 fol. 7) ; die zur Schule des Hugo von St. Viktor gehörigen Sentenzen des Cod. Vat. lat. 208 der Biblioteca Abbaziale von Monte Cassino (Seite 96); den Psalmenkommentar des Petrus Lombardus, zu Psalm 5 (SSL 191, 98).

Wenn nun die Sententie Anselmi auch in einem ohne triftigen Grund gebrochenen Versprechen wegen der nachfolgenden *duplicatio cordis* eine Lüge erblicken, so dehnen sie dieses Urteil doch nicht auf den Fall einer wohlbegründeten Nichteinlösung des gegebenen Wortes aus. Sie meinen vielmehr, daß die Rückgabe des Schwertes, im Falle dies mit Gefahr für den Besitzer oder einen anderen verbunden wäre, keine Lüge bedeutet, wenn man nur den Willen behält es zurückzugeben, sobald dies mit dem Wohlbefinden vereinbar ist. In diesem Falle hätte ich meinen ursprünglichen Willen nicht geändert, noch hätte auch eine *duplicatio cordis* statt [1]. Die Sententie Anselmi können aber die Bemerkung nicht unterdrücken, daß es Leichtsinn sei, so unbestimmt und ohne Bedingung für die Zukunft etwas zu versprechen [2]. Sie fügen dann auch noch das Beispiel des hl. Paulus an, der den Korinthern sein Kommen versprochen hatte. Wenn er auch nicht kam, so hatte er doch nicht gelogen, quia cor duplex in eo non fuit ; semper enim voluntatem veniendi ad eos utiliter retinuit [3]. Doch sollte diese Erklärung nicht Gemeingut aller sein. Diejenige des dem Kartäuser Bruno zugeschriebenen Paulinenkommentares lautete bereits : Denn hier wird zugegeben, daß er früher kommen und nun nicht mehr kommen wollte ; daß aber eine Lüge trotzdem nicht in Frage komme, weil er gesagt hatte : Ich werde kommen, wenn Gott es gestattet [4]. Als Grund, warum Paulus nicht kam, wird hier unter Ausschaltung von Leichtsinn und fleischlichen Erwägungen die Absicht, die Korinther zu schonen, in den Vordergrund gerückt [5]. Wieder eine andere Erklärung versuchen die zum gleichen Bezirk gehörigen Glosule glosularum, die zwar ebenfalls betonen, daß Paulus sein Versprechen nur bedingungsweise gegeben habe, die Bedingung aber in die Besserung der Korinther verlegen, so daß, als diese nicht erfolgte, die Schuld nicht in einem Leichtsinne Pauli, sondern in der Unverbesserlichkeit jener zu suchen sei. Auch eine Lüge komme bei der Abgabe des Versprechens nicht in Betracht,

[1] *F. Bliemetzrieder*, a. a. O., 100. Oxford, Bibliotheca Bodleiana, Cod. Laud. Misc. 277 fol. 21.

[2] Ebenda.

[3] Ebenda.

[4] Expositio in epistolas Pauli, zu 2 Kor. 1 (SSL 153, 223 D) : De mendacio autem non poterant eum arguere. Dixerat enim : Veniam, si Dominus permiserit. Littera sic iungitur : « Et hac confidentia », vel quia simpliciter et sincere conversatus sum apud vos ; vel quia vos estis gloria mea, ego vestra : hac, inquam, vel hac confidentia « volui venire ad vos : prius » quidem volui, sed modo nolo.

[5] Ebenda (SSL 153, 224 D).

weil Paulus die Wahrheit zu sagen glaubte und dabei der Getäuschte und nicht der Täuschende war [1].

Robert von Melun bringt in seinen Questiones de divina pagina hier bloß Kurzfragen, ohne tieferes Eindringen in das Problem [2]. Dagegen formuliert er in seinem Paulinenkommentar bei Erklärung von Rom. 15, 28, wo die Rede auf das Versprechen Pauli, nach Rom zu gehen, kommt, seinen Standpunkt, und zwar dahin : Lüge ist, wie Gregorius sagt, Falsches aussagen mit der Absicht zu täuschen. Weil dies Paulus nicht getan hat, sagen wir auch nicht, daß er gelogen habe. Er sagte nämlich das, was er ausführen zu können hoffte ; seine Worte bezeichneten aber etwas Falsches. Er hat aber nicht mit Absicht gelogen — er hatte nämlich beschlossen so zu tun —, weil er glaubte, daß die Sache sich so verhielte [3].

Der zu Roberts Bereich gehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Arsenal. lat. 534 nimmt die gegenwärtige Frage zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung. Er stellt sich die Alternative : Mit seinem Versprechen, zu kommen, hat Paulus gelogen, oder zum wenigsten etwas Falsches gesagt. In der Antwort holt er weit aus : Es ist zu bemerken, daß über unsere Reden anders gewöhnliche Schriften und anders die Heilige Schrift urteilt. Die ersteren urteilen bloß nach der Bedeutung des Wortes ; die letztere nach der Meinung des Sprechenden. Die ersteren berücksichtigen nicht, was der Sprechende beabsichtigt,

[1] Zu 2 Kor. 1, 15 (Pommersfelden, Schloßbibliothek, Cod. lat. 199/2817 fol. 68v) : « Et hac fiducia » etc. In priori epistola promiserat se ad eos venturum, cum in Macedoniam pertransiret et inde non venit. Hinc mendax indicabatur et levis. Tamen se excusat, quod non simpliciter promiserat, set cum hac conditione : si correcti sunt. Et per hoc dat intelligi, quod, si non venit, non sue levitatis, sed culpa incorrectorum fuit. Augustinus : Nemo mentiens iudicandus est, quod dicit falsum et putat verum, quoniam quantum in ipso est, non fallit ipse, set fallitur. Ille econtrario mentitur, qui dicit verum, quod putat falsum. — Man vgl. auch die Quaestiones in epistolas Pauli, In epistolam II ad Corinthios q. 1 (SSL 157, 544).

[2] Queritur, utrum, cum mentiri sit contra mentem fari, mentiatur ille, qui ex intentione dandi aliqua alicui promittit ; postea mutato proposito non dat, quod promisit. Falsum est, quod dixit, quia, quod promisit, non dedit, cum dare posset. — Item queritur, quando incepit esse falsum, quod dixit, cum tunc non fuisset falsum, quando hoc dixit, et fortasse postea de illa re numquam loquutus est. — Item queritur, utrum, cum promisisset, aliquid promeruisset, cum hoc pia intentione fecisset. Quod si, pro aliquo promeruit mendacio. — *R. M. Martin*, Oeuvres de Robert de Melun. I. Questiones de divina pagina. (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Fasc. 13), Louvain (1932) 44.

[3] *R. M. Martin*, Oeuvres de Robert de Melun. II. Questiones [theologice] de epistolis Pauli. (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Fasc. 18), Louvain (1938) 169.

sondern, was der Wortlaut bedeutet. Und so sagen sie, daß der lüge, von dem feststehe, daß er Falsches äußere. Die Lehre der Heiligen Schrift urteilt aber nicht, daß der lügt, der Falsches, das er für wahr hält, äußert, wenn er nur nicht die Täuschungsabsicht besitzt. Darum sagt Augustinus : Lüge ist die Aussage von etwas Falschem mit der Absicht zu täuschen. Falsch in seiner Aussage ist aber, wer immer etwas anderes im Herzen als im Munde hat. *Mentiri* ist darum *contra mentem ire.* Weil dies nun der Apostel nicht hatte, darum darf man auch nicht sagen, daß er gelogen habe. Denn er hatte im Sinn und im Willen, zu ihnen zu kommen, als er sein Kommen versprach. Daß er aber dann seine Absicht änderte, geschah nicht aus Leichtsinn, sondern zum größeren Nutzen. Denn ihnen nützte die Ermahnung des Abwesenden mehr als die des Gegenwärtigen [1]. — Auch hier zeigen sich stark porretanische Elemente.

Eine weitere Schwierigkeit stützt sich darauf, daß der Apostel sein Versprechen nicht erfüllte und so seine Rede mit den Tatsachen nicht übereinstimmte ; er somit Falsches und so nicht Wahres sagte. Er meinte wohl, daß er Wahres spreche und täuschte sich damit. Es bestehe aber in der Mangelhaftigkeit ein geringer Unterschied zwischen dem Täuschen eines andern und dem Sichtäuschenkönnen [2]. — Hier greift nun die Antwort auf das zurück, was wir bereits in dem Bruno dem Kartäuser zugeschriebenen Paulinenkommentar gefunden haben. Sie sagt : Der Apostel Jakobus (gemeint ist Jac. 4, 15) lehrt evident, was solchen Einwänden zu erwidern ist. Er sagt nämlich, daß in solchen

[1] Fol. 203 : Solet autem queri hoc loco, utrum mentitus sit apostolus, aut si mentitus non est, an concedendum sit eum falsum dixisse, cum se venturum ad eos promiserit. Sed notandum, quia aliter iudicant scripture alie de locutionibus nostris, aliter Scriptura Sacra. Ille enim tantum secundum vocis significationem, ista secundum proferentis intentionem. Ille, quid proferens intendat, non attendunt, sed quid vox habeat significare. Unde et quemlibet mentiri dicunt, quem constat falsum enuntiare. Sacre vero Scripture professio illum mentiri non iudicat, qui falsum, quod putat esse verum, enuntiat, si tamen intentionem fallendi non habeat. Unde Augustinus : Mendacium est enuntiatio falsi [fol. 203v] cum intentione fallendi. Est autem falsus in enuntiatione, quicumque aliud habet in corde et aliud in ore. Unde et mentiri est contra mentem ire. Quod quia apostolus non habuit, nec mentitus esse dicendus est. In mente enim habuit et in voluntate, quod ad eos veniret, quando se venturum esse promisit. Quod vero postea propositum mutavit, non fuit ex levitate, sed pro maiori utilitate. Plus enim eis profuit hac vice absentis correctio quam presentis.

[2] Ebenda (fol. 203v) : Sed dicis : Non implevit apostolus, quod promisit : ergo non fuit ita in re, ut dixit. Quare falsum dixit. Ergo non verum. Et putavit se verum dicere. Quare deceptus fuit. Parum autem distat in vitio decipere quemquam et (?) decipi posse.

Reden, die für das zufällig Zukünftige ein Versprechen machen, immer eine Bedingung beigefügt, oder, wenn sie nicht beigefügt wird, hinzugedacht werden muß. Wie wenn wir sagen : Wir werden dies oder jenes tun oder verhandeln in dieser oder jener Stadt, hinzugefügt oder hinzugedacht werden muß : wenn Gott will. Wenn der Apostel auch dieser Bedingung nicht Ausdruck gegeben hat, so hat er sie doch stillschweigend im Sinne gehabt ; denn er hatte den Willen, zu ihnen zu kommen, hat aber denselben vollständig dem göttlichen Willen unterworfen [1].

Hier tut sich nun Gilbert de la Porrée sehr leicht, der — wie wir bei der Darstellung der Definition der Lüge dartun — nur dann eine Lüge als gegeben sieht, wenn bei einer Aussage *officium* und *finis* (des göttlichen Lobes) fehlen. Unter dieser Voraussetzung sagt Gilbert, daß es fleischlich ist, ohne die Forderung einer größeren Ursache seinen Vorsatz zu ändern. Damit wird zu verstehen gegeben, daß auf die Forderung einer größeren Ursache hin diese Änderung statthaben kann ; denn es ist ja auch gestattet, Falsches gegen Wahres, Unerlaubtes gegen Erlaubtes auszutauschen. Von Erlaubtem aber, das durch den Zweck, um dessentwillen es geschehen soll, gut genannt wird, kann das Geringere gegen das Größere ausgetauscht werden. Aber nicht aus Rücksicht auf die menschlichen Affekte und Notwendigkeiten, sondern auf Grund des Willens und zum Zweck des göttlichen Lobes, das zumeist im kirchlichen Frieden sich findet, ist der größere oder geringere Rang des Gutes abzuschätzen [2]. Gilbert kann nun darauf hinweisen, daß Paulus, als er seinen Entschluß änderte, officium und finis des ursprünglichen Entschlusses, zu kommen, nicht änderte und so nicht im geringsten damit leichtsinnig handelte [3].

[1] Ebenda (fol. 203v) : Jacobus apostolus, quid huiusmodi oppositionibus respondendum sit, evidenter docet. Ait enim, quia in huiusmodi locutionibus, que de contingenti futuro aliquid promittunt, semper conditio apponenda est, aut, si [non] apponitur, tamen subintelligenda. Ut, cum dicimus : hoc vel illud faciemus vel mercabimur in illa civitate vel in illa, apponendum est vel subintelligendum : si Deus voluerit. Hanc autem conditionem etsi apostolus non expresserit, tamen suppressam eam in mente habuit. Voluntatem enim veniendi ad eos habuit, sed eam voluntati divine omnino supposuit.

[2] Zu 2 Kor. 1 (Cod. Lips. lat. 427 fol. 57) : Nam carnale est nulla maiore causa exigente mutare propositum. Ex hoc datur intelligi, quod maiore causa exigente potest mutari. Nam et falsa veris et illicita quelibet licitis mutari convenit. Licita vero, que fine, quo facienda sunt, bona dicuntur, possunt minora mutari maioribus, sed non tam ex humanarum affectionum aut necessitatum ratione quam ex causa voluntatis et fine laudis divine, que maxime est in ecclesiastica pace, maiora esse sive minora bona pensanda sunt.

[3] Ebenda (Cod. Lips. lat. 427 fol. 57) : Et ex hac finis et officii ratione

Diese Ideen können wir erläutert und erweitert in dem Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 finden, der bekanntlich den Gilbert'schen Kommentar exegesiert :

« Maiore ». Non est maior causa dimittendi propositum temporale incommodum quam sit causa proponendi temporale commodum, quorum nullum eorum vere est causa et debitus finis actionis. Nichil enim fit debito fine, nisi quod fit propter Deum. Quare, si quid proponitur fieri causa temporalis commodi, et idem causa temporalis incommodi devittetur, irrationabilis est illa mutatio. Cum enim nulla actio a debito fine privari debeat, nulla debet fieri propter temporale commodum habendum vel devittandum. Ideoque propter quodcumque mutaverim propositum, si non sit propter Deum, irrationale est et carnale. Mutatur autem propositum aut secundum rem, cum illud omnino dimittitur, aut secundum finem, cum idem fit propter aliud quam primo fieri proponeretur. Velut si ad ecclesiam proponas ire causa videndi mulieres, non debes sic mutare propositum, ut rem dimittas, sed ut debitum finem actioni reddas, ut, quia propositum in fine debito carnale erat, quantum ad finem mutetur. « Falsa veris », ut, si proposueris te mentiri, verum dicas. « Licita vero ». Quasi licita possunt mutari licitis, sed non quelibet et quibuslibet, sed tantum minora maioribus. « Fine », quia de his solum dictum est : affectus nomen operi imponit. « Maioribus ». Nota, quod licita, cum ex voto fieri proponantur, ex tunc esse necessaria, que tamen causa maiorum dimitti possunt, ut si te voveris Jerosolimam ire ; dimittere enim potes, si velis fieri monachus. Quod tamen non est generale de omnibus. Excipiuntur enim proposita, que non propria sunt cuiusque, sed necesse habent fieri consensu alterius, sicut est propositum coniugii, quod sicut non fit sine consensu alterius, ita nec sine consensu alterius licet ipsum dimitti etiam pro maiori. « Affectionum », id est commodorum, que affectamus. « Necessitatum », id est incommodorum, timor quarum nos cogit quid dimittere. « Voluntatis » divine « maxime » cum etiam sit in aliis, « finem » divine laudis [1].

Gleiche Gründe veranlassen auch Radulphus Ardens, das Versprechen des hl. Paulus, obwohl er es nicht hielt, als wahr zu bezeichnen. Es stand ja seine Meinung mit dem Wort in Einklang, und was er sagte, gehörte zu seinem *officium*, und er sagte es *ex debito fine*. Er hat auch nachher seinen Vorsatz nicht leichtsinnig geändert ; denn, wie er denselben *ex caritate* gefaßt hatte, so änderte er ihn nachher *ex caritate*, als ein Grund größeren Nutzens dazwischenkam [2].

apostolus proposita sua considerans, mutationis, que videtur, removet levitatem, que prorsus levitas nulla est, si eodem fine atque officio, quo proposuerat se venturum, remansit.

[1] Zu 2 Kor. 1 (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 64v).

[2] Speculum universale (Cod. Vat. lat. 1175 fol. 319v).

Für den Lombarden selber scheint die Frage nach der Verknüpfung zwischen nicht gehaltenem Versprechen und Lüge keine Rolle mehr zu spielen ; denn er erwähnt sie in seinen Sentenzen gar nicht. Wohl kommt er auch in der Erklärung von 2 Kor. 1, 15 auf die Lüge zu sprechen, aber er verbreitet sich auch hier nicht prinzipiell über das Versprechen [1].

Auch die Quästionen des Odo von Ourscamp tuen die Sache kurz ab. Sie unterscheiden ein Lügen im weiteren Sinn (= Falsches sagen) und ein Lügen im engeren Sinn (= contra mentem loqui). Nur im weiteren Sinn könnte man von Petrus und Paulus mit ihren nicht gehaltenen Versprechen sagen, daß sie gelogen hätten ; denn als Paulus sein Versprechen, zu kommen, gab, hatte er auch den Willen, es zu tun [2]. Dies ist der Standpunkt, den auch der Paulinenkommentar des Petrus Cantor vertritt, mit der Feststellung : veritatem enim tantum proponentis requirit Dominus, dialecticus vero veritatem propositi ; und

[1] Collectanea in epistolas D. Pauli. In epistolam II ad Corinthios, c. 1 (SSL 192, 14 D f.) : « Aut quae cogito » facienda vel dimittenda, « secundum carnem cogito », ut pro carnali commodo proposuerim, et quia non erat, dimiserim, « ut » per has causas « sit apud me », id est in intentione mea « est et non », id est affirmatio et negatio de eodem, id est mendacium ? . . . Vel ita ut sit, quasi dicat : Numquid levitate usus sum ? aut secundum carnem cogito ? Ut sit apud me *est et non*, id est ut praeponam voluntatem utilitati. Quasi dicat : Non est apud me *est et non*, id est non aliud egi quam scivi esse agendum, quia utilitas praeponenda est voluntati. — Gratian bringt neben dem klassischen vom geliehenen Schwert mit der klassischen augustinischen Lösung (Decretum, pars 2 Causa 22 q. 2 c. 14 — *Ae. Friedberg*, Corpus Iuris Canonici, I. Leipzig [1879] 871 ; man vgl. hiezu z. B. auch *Benencasa*, Casus Decretorum — Cod. Bamberg. Can. 91 fol. 56v) ein Beispiel, das sich bereits auf den Eid bezieht. Man vgl. Decretum, pars 2 Causa 22 q. 2 c. 22 (*Ae. Friedberg*, a. a. O. 874 f.) : Episcopus vero iste, de quo agitur, etsi falsum iuravit, tamen quia, ut supra dictum est, ream linguam non facit nisi rea mens, nequaquam reus periurii habetur. Probatur etiam hoc exemplo Saulis, qui, cum esset in castris pugnaturus contra Philisteos, iuravit se interfecturum, quicumque ante solis occasum comederet. Jonathas autem filius eius non audito regis iuramento, cum pugnando magnam hostium stragem dedisset et salutem fecisset in Israel, fame laborans vidit favum mellis, quem regia virga, quam gestabat in manibus, accepit et comedit, statimque oculi, quos fere fames clauserat, aperti sunt, et facies eius est exhilarata. Quo conperto Saul voluit eum dare neci, sed precibus et pia populi supplicatione placatus mortis revocavit sententiam, ne interficeretur ille, per quem salus data erat in Israel et quo pugnante de manibus hostium populus ille liberatus fuerat. Ecce Saul falsum iuravit, quia, quod iurando se facturum decrevit, precibus populi provocatus non fecit. Nec tamen periurii reus arguitur, quia, quantum in ipso fuit, quod iuravit, implevit, dum sententiam mortis in filium dedit, quam non carnali affectu, sed populi supplicatione revocavit.

[2] *J. B. Pitra*, Analecta Novissima Spicilegii Solesmensis. Altera Continuatio. II. Paris (1888) 166.

damit fordert er nicht einmal zu dem Zweck, daß man sich bei Nichterfüllung eines Versprechens nicht der Gefahr einer Lüge aussetze, bei seiner Abgabe die Beifügung eines Vielleicht [1]. Er hält aber hier trotzdem ebenfalls dafür, daß in Aussagen über Zukünftiges die Bedingung si Deus voluerit et hoc prestaverit miteinzuschließen sei [2]. Eine Forderung, die er im Kommentar zum Jakobusbrief wiederholt, wo er unter Benützung einer porretanischen Unterscheidung den Apostel von der Lüge reinigt mit der Bemerkung : Quod autem apostolus se in Hispanias [es]se iturum promisit et non ivit, ut dicit Augustinus, falsus, non fallax fuisse ostenditur, intelligendum de falsitate, que consistit in ratione dicti, non dicentis [3].

Die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 erweckt den Eindruck, als ob auch ihr die Beifügung einer solchen Bedingung selbst bei einer prophetischen Voraussage selbstverständlich sei [4]. Doch war z. B. das

[1] Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 189 : « Forsan », ne mendax inveniatur aliquo impeditus, hoc adicit. Sed absque adiectione huius adverbii, etsi promissum non exequeretur, nec mendax inveniretur. Veritatem enim tantum proponentis requirit Dominus, dialecticus vero veritatem propositi, ut vera sit scilicet compositio predicati ad subiectum. — Sehr interessant ist hier die Feststellung, daß die Sentenzen des Cod. Paris. Nat. lat. 14883 auf Blatt 117v dem Cantor die gleiche Ansicht in der noch dialektischeren Formulierung zuweisen : Veniam ad vos. Non fuit hic fallax Paulus, quia nichil fallacie habuit in mente ; sed nec falsus, si bene respicias, quid sit falsum esse, quia licet Aristotiles dixerit omnem locutionem et solam esse falsam, ubi predicatum non coheret subiecto, tamen theologici acutius et verius indagantes asserunt tunc solum et semper falsum esse, cum quis aliud habet in ore et aliud in corde, ut eis sit cor quasi pro subiecto et os quasi pro predicato. Verumtamen quia Porphirius contendebat per Aristotelem eum redarguere falsitatis, dicit Augustinus : etsi falsitatis possit per Aristotelem argui, tamen numquam fallacie poterit. — Übrigens tut auch die Quaestio 135 der zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen Sammlung des Cod. British Museum Harley. 3855 einer solchen Einschränkung keine Erwähnung mehr, da sie sagt (fol. 33v) : Apostolus dixit se reversurum ad Corinthios nec reversus est. In quo mendacium videtur dixisse. Sed, si mentitus est, quomodo stabit, quod de eo legitur : In me non est *est et non*, id est veritas et mendacium. Quod solvitur : Mentiri est contra mentem ire. Cum autem dixit apostolus se reversurum, non aliud ore, aliud mente habuit. Sic ergo non mentitus est, nec est in eo *est et non*. — Doch bemerkt umgekehrt eine zum gleichen Bereich gehörige Quästion des Cod. Paris. Mazar. lat. 1708 fol. 234 : De apostolo nulla est oppositio, quia non promisit simpliciter, sed sub conditione. Numquam enim aliquid promisit de futuro nisi sub hac conditione : si Deus annuerit.

[2] Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 189v.

[3] Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 276v. — Man vgl. auch den Psalmenkommentar (Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 37v und 99v).

[4] Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 41v : Item propheta ad Ezechiam ait : Dispone domui tue, cras enim morieris et non vives. Ipse autem non est mortuus. Quare videtur propheta mentitus. Quod falsum est. Subaudivit enim pendulum

Versprechen des Petrus « Etsi oportuerit me mori tecum, non te negabo » als *praesumptio* Sünde, wenn auch wegen des hier diktierenden großen Affektes der *caritas* nur eine läßliche [1].

Die Erklärung des hl. Augustinus zu Psalm 5 gibt Robert Courson Anlaß, sich eingehend mit dem Casus vom geliehenen Schwert zu beschäftigen. Er tut dies nach seiner Art in zugespitzter Kasuistik : Angenommen, einer hat ein Schwert bei Dir hinterlegt und Du schwörst, daß Du es ihm zurückgeben werdest, wann immer er es zurückfordern würde, und er fordert es später im Wahnsinn zurück. Wirst Du es ihm geben, wo Du weißt, daß er wahnsinnig ist und sich oder einen andern damit töten wird ? Wenn nicht, dann bist Du meineidig. Eine ähnliche Frage könnte so gestellt werden : Wenn jemand bei Dir Geld hinterlegt hat, mußt Du es ihm zurückgeben, wenn er damit Wucher treiben oder es zur Unterstützung Saladins gegen die Christen, oder der Sekte der Albigenser gegen den Glauben benützen will ? Und was dann, wenn Du Dein Wort gegeben hast, es zurückzuerstatten, wenn immer Du dazu aufgefordert wirst ? Wollte man sagen, Du sollst es nicht zurückgeben, sondern zur Stunde zurückbehalten, dann müßtest Du, wenn Du einem begegnest, der Geld zur Unterstützung der Heiden gegen die Christen trägt, dieses zur Stunde rauben, oder dem Betreffenden mit Gewalt in den Weg treten, bis die Prälaten oder Fürsten ihm das Geld mit Gewalt wegnehmen [2]. — Die Lösung geht in den durch die Überlieferung bereits vorgezeichneten Bahnen, vertieft sie aber, indem sie sagt, daß bei jedem Eid das hinzugedacht werden muß, dessen Hinzusetzung später ein Weiser für notwendig erachten würde, besonders, wo es sich um einen Eid über Zukünftiges handelt ; wie denn auch aus dem Jakobusbrief zu entnehmen sei. Wenn also einer schwört, daß er das hinterlegte Schwert oder Geld zurückgeben werde, dann versteht dies ein Weiser dahin, daß die Rückgabe erfolge in der geschuldeten Weise und nicht zum Verderben des Deponenten, denn

pie conditionis, scilicet nisi penitueris vel nisi Deus aliter de te ordinaverit. Penituit autem et ideo addite sunt vite eius anni XV.

[1] Fol. 42 : Item queritur de mendacio Petri, qui ait : Etsi oportuerit me mori tecum, non te negabo. Quod enim peccaverit, sic probatur : Asserebat enim, quod et erat dubium et incertum, quia eius veritas pendebat de futuro eventu nec erat de articulis fidei, quos tenebantur credere antiqui, antequam evenirent. Ergo Petrus ho[c] dicendo presumpsit. Ergo peccavit. Quod concedimus. Non tamen peccavit mortaliter. Ad hoc, quoniam ex fervore caritatis et ex multo affectu hoc dixit. Preterea ex quo semel adhesit Christo, non legitur peccasse mortaliter, nisi quando negavit.

[2] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 89).

der Depositarius muß den Depositor so lieben, daß er ihm sein Depositum nicht zu seinem Verderben und Tod oder zum Nachteil der Kirche zurückgibt. Wenn er also als Rasender sein Schwert oder als Wucherer oder Ungläubiger sein Geld fordert, sollst Du es ihm nicht zurückgeben, weil Du nicht geschworen hast, Du würdest einem solchen Schwert oder Geld geben. Sollte er aber wünschen, daß Du ihm in dieser Form einen Eid leistest: « Ich schwöre Dir, daß ich Dir das Hinterlegte gebe, magst Du es in der geforderten Weise oder nicht in der geforderten Weise oder wann immer zurückverlangen », dann ist dieser Eid gewiß unerlaubt und, wenn Du ihn schwörst, mußt Du dafür Buße tun, daß Du in unrechter Weise geschworen hast. Denn in solchen Fällen muß man immer hinzudenken, daß der Staat oder die apostolische Autorität unbeschadet bleiben solle, und daß es sich nicht gegen das Heil der Seele kehren dürfe; was geschehen würde, wenn man das Schwert einem Rasenden zurückstellte [1]?

Robert hält es sodann auch für selbstverständlich, daß in den Fällen, in denen Paulus und Christus etwas für die Zukunft in Aussicht stellten, sie damit stillschweigend eine solche nähere Bestimmung verknüpften. Er weiß aber doch zu unterscheiden: Sed Christus non fuit falsus nec fallax nec falso nec fallaciter locutus est. Sed Paulus fuit falsus et dixit falsum secundum opinionem eorum, quibus hoc dixit. Et ideo illud dictum Augustini [quod dixit falsum, sed non falso] cum determinatione est intelligendum sic: Dixit falsum secundum illos. Nam illi, quibus hoc promisit, crediderunt hoc esse falsum [2].

Einen weiteren Schritt vorwärts macht dann hier Stephan Langton. Er gibt nämlich zu, daß Paulus bei seinem Versprechen die betreffende Bedingung zwar nicht *actu* hinzufügte noch hinzudachte, so daß seine Aussage eine kategorematische und nicht eine hypothetische gewesen sei; er hätte aber diese Bedingung doch *in habitu* gehegt oder verstanden, d. h. er sei so disponiert gewesen, daß er befragt, ob er seine Aussage auf Gott beziehe, oder seinen Willen dem göttlichen Willen unterwerfe, dies in Wahrheit behauptet hätte [3]. Er sei damit *falsus*, weil er Falsches

[1] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 89 f.).

[2] Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 91).

[3] Paulinenkommentar, zu 2 Kor. 1 (Salzburg, Bibliothek des Erzstiftes St. Peter, Cod. a X 19 Seite 92): Ad hoc dicimus, quod aliud est conditionem subintelligi vel apponi in habitu, aliud in actu. Unde Paulus non apposuit vel subintellexit conditionem in actu. Unde nulla fuit conditio in eius enuntiatione nec dixit dictum ypothetice sed cathegorematice, sed habuit sive intellexit conditionem in habitu, id est ita dispositus erat, quod, si quereretur ab eo, utrum

behauptete, aber nicht *fallax* gewesen, weil er dies nicht mit der Absicht, zu täuschen, gesagt hätte [1].

Damit verebbt dieses Problem, das obwohl von geringerer Bedeutung, dennoch, weil von Augustinus angeregt und die Ehre eines hl. Paulus berührend, auch bedeutendere Theologen zur Behandlung veranlassen konnte.

enuntiationem suam refferret ad Deum et utrum supponeret voluntatem suam voluntati divine, vere hoc affirmaret. Nec Jacobus reprehendit ex eo, quod apponebat conditionem in actu, sed ex eo, quod non in habitu. Unde statim post predicta verba subiungit : Nunc autem exultatis in superbiis vestris, omnis exultatio talis maligna est. — Es handelt sich um Jak. 4, 15 f.

[1] Kommentar zu Jakobus 4 (Cod. Paris. Nat. lat. 14443 fol. 441v) : Dicimus, quod est conditio in habitu et est conditio in actu. Fodiens in agro laborat spe futuri fructus nec apponit conditionem in actu labori suo, sed in habitu, quia in actu voluntatis eius est supposita voluntati divine. Unde non peccat, quia non oportet semper futuris adiungere conditionem in actu, sed semper habitu. Unde temporalia bene possunt peti sine conditione in actu, sicut facit Ecclesia, sed numquam sine conditione in habitu. Unde dicit predicta glosa, quando petitis temporalia, quomodo petite, id est cum conditione in habitu. Unde Paulus, cum promisit se iturum ad Hispanos, habuit conditionem in habitu, quia illud in habitu referebat ad Deum, sed non adiecit eam in actu. Sed, quia conditio, que tantum est in habitu, non est de enuntiatione, ideo dicit glosa, quod falsus fuit, quia falsum dixit. Sed non fuit fallax, quia non dixit illud cum intentione fallendi. — Man vgl. auch die Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 261v : Ad sequens dicimus, quod, cum apostolus promisit se venturum ad quosdam, simpliciter et sine Dei respectu hoc dixit. Vel falsum dixit, sed non fuit fallax, quia non habebat aliud in corde et aliud in ore. Immo meruit dicendo. Nec etiam dixisset verum, si intellexisset conditionem ita, quod non apposuisset. Quod enim subintelligitur, non est de enuntiatione vel petitione. — Ebenso in den Langton'schen Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 16385 fol. 26 f.

Kleiner Beitrag.

Der Apokalypsekommentar des hl. Albert des Großen.

Armenisches zu seiner Überlieferungsgeschichte.

Nach Petrus de Prussia und dem Katalog der Kartause Salvatorberg [1] hat der hl. Albert einen Kommentar zur Geheimen Offenbarung geschrieben. In der Vivès-Ausgabe ist dieser Kommentar abgedruckt im 38. Band der Gesamtwerke, 465-826. Die Authentizität wird meines Wissens nicht bestritten, aber Handschriften scheinen selten zu sein. Dominikus Planzer, *Albertus-Magnus-Handschriften in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen des deutschen Sprachgebietes, Divus Thomas* 1932, 252, erwähnt nur eine einzige aus einem Katalog des Jahres 1474. Es möge hier der Nachweis gebracht werden, daß dieser Apokalypsekommentar unter dem Namen des hl. Albertus, spätestens im Jahre 1347 in Ostarmenien bereits Verwendung gefunden hat. Freilich muß dahingestellt bleiben, ob man dort den Kommentar als Ganzes gekannt hat oder nur aus einem Sammelwerk, das unter anderem auch Zitate aus Alberts Erklärung der Geheimen Offenbarung enthielt.

* * *

Die armenische Hs. « Or. Quart. 304 » der Staatsbibliothek in Berlin (Nummer 74 im Verzeichnis von Karamianz) enthält drei Traktate des Dominikanermissionärs fr. Joannes von Swineford O. P. in armenischer Übersetzung von fr. Yakobos Ṭargmann O. P. [2]. Die Übersetzung dieser Traktate ist im Jahre 1337 in Qṙnay gemacht und die Hs. *vor* der kanonischen Gründung der Unitorenkongregation, d. h. spätestens 1347, geschrieben worden [3]. Nun enthält aber die gleiche Hs., fol. 86*a*-103*b*, von der Hand des gleichen Schreibers und wohl aus derselben Zeit noch einen Kommentar zum Buche der Geheimen Offenbarung, der mit fol. 103*b*

[1] Vgl. C. H. Scheeben, *Les écrits d'Albert le Grand d'après les catalogues, Revue Thomiste* 1931, 286 ; *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München, II, 292.

[2] Über diesen fr. Joannes Anglus von Swineford und seine Schriften, die nur in armenischer Übersetzung erhalten sind vgl. unseren Aufsatz im Jahrbuch *Irisleabar Hibernia* 1937, 65-73 ; seinen Traktat « *Über die Tugenden der Seele* » haben wir inzwischen (Freiburg i. d. Schweiz, 1942) als Nr. 29 der *Collectanea Friburgensia* mit Einleitung, lateinischer Übersetzung und Glossar herausgegeben.

[3] Vgl. *Collectanea Friburgensia* 29, 6-9.

mitten in der Erklärung von Apok. XVI 16 abbricht. Eine spätere Hand hat, fol. 86*a*, den Titel: « *Meknouṭioun Tesleann Yovhannou targmaneal i Frangaç* » geschrieben.

Wir haben es hier allem Anschein nach zu tun mit der Abschrift eines Reportats eines Klosterschülers von Qṙnay, der Vorlesungen über die Erklärung dieses Buches gehört hat. Der mancherorts recht scholienhafte Charakter dieses Kommentars deutet auf gekürzte Wiedergabe mündlicher Vorträge. Der Lehrer, der diese Vorträge gehalten hat, muß ein einheimischer Vardapet gewesen sein, der sich der Union von Qṙnay angeschlossen hatte. Er benutzt jede Gelegenheit, um gewisse Lehrsätze zu betonen, die in der Schule von Qṙnay in ständiger Polemik gegen die nichtunierten Theologen des 14. Jahrhunderts verfochten wurden, so z. B. die Lehre von den zwei Naturen in Christo in seinem Kommentar zu Apok. VI 6 und XII 14, die Lehre vom Ausgange des Heiligen Geistes von Vater und Sohn in der Auslegung von Apok. VIII 5, die der bereits vor dem Endgericht erfolgenden Verklärung der Heiligen zu Apok. XII 14, die Lehre vom Fegfeuer zu Apok. XIV 4. Einer der europäischen Dominikaner, die seit 1330 in Qṙnay lehrten, kann hier nicht gut in Frage kommen. Denn die einheimische armenische Bibel ist in ihrem Wortlaut diesem Lehrer offenbar geläufiger als die lateinische Vulgata. Und aus gewissen Mißverständnissen kann man schließen, daß seine Kenntnisse der lateinischen Sprache ziemlich mangelhaft gewesen sind, obwohl er fast ausschließlich nach lateinischen Quellen arbeitet. Als Hauptquelle hat er den Apokalypsekommentar des Berengaudus gebraucht, der bei Migne, PL 17, 841-1058, abgedruckt ist. Daneben muß er freilich noch mehrere andere lateinische Kommentarwerke gekannt haben, wenn er nicht vielmehr einen uns unbekannten lateinischen Kommentator als Vorlage benutzt hat, der sich zwar hauptsächlich an Berengaudus angeschlossen, daneben aber manches aus anderen abendländischen Quellen geschöpft hatte. Wie dem auch sein möge, es ist unschwer, festzustellen, daß dieser armenische Kommentar gewöhnlich den des Berengaudus in verkürzter Form wiedergibt, gelegentlich aber von B. abweicht, und manchmal Zusätze zum Berengaudustext aufweist. Diese Zusätze sind bisweilen offensichtlich aus lateinischer Quelle entlehnt. So z. B. im Kommentar zu Apok. II 17: « *Ew taç qez zqalqouln spitak* ». *Qalqouln, or ê qar ṗoqrik, ew i kalkancô koçi* (= et a calcando dicitur!), *zawetaraniçn nšanakê, or spidakeçeal ew hraçeal Hogovn srbov, orpês Sêrobên maqreaç zšrṭouns Yesayeay hraçeal qalqoulovn, orpês asê: « merjeçaw aṙ is mi i Srobêiçn ew ounêr kaycakn ounelovq »*. Hier muß deshalb Entlehnung aus einer lateinischen Quelle vorliegen, weil nur die Vulgata Apok. II 17 und Is. VI 6 zufälligerweise das gleiche Wort « calculus » gebraucht. — So auch in der Erklärung von Apok. VI 5: *Ṗaytiwn kedrosi Hayr nšanaki, zopiwn Ordi* (nämlich in Lev. XIV 4; vgl. dazu Num. XIX 6 und Heb. IX 19), *zi nočn Libananou nmaneçaw zopayi i hovits mer*. Der letzte Satzteil ist entlehnt aus der Sequenz « Laetabundus », die im Dominikanerritus, wie auch bei den Unitoren von Qṙnay (vgl. die armenische Hs. 106 = Suppl. armén. 71 der Bibl. Nationale in Paris, fol. 19*b*) in der Tagesmesse am Weihnachts-

fest gesungen wird. — Bei der Auslegung von Apok. XVI 10 heißt es : *Herêtikosqn mimeanc oč hetewin i ditaworouṭiouns, orpês ałouesounqn Samsoni, zi kapeal êin jêt ənd jêt ew, ditaworouṭeamb bažanealq, çawêin.* Der Gedanke ist entlehnt aus dem Kommentar des Petrus Lombardus zum Psalm 79, Migne PL 191, 773 : *(haeretici), etsi dissentire videntur ab invicem, in malum tamen, id est in posterioribus, consentiunt et simili vanitate tenentur, et igne corrumpente* (zu lesen dürfte sein : *consumente*), *quem caudis trahunt, corrumpunt messes.*

Nur ein einziges Mal wird eine lateinische Quelle mit Namen genannt. Und zwar im Kommentar zu Apok. XV 6. Der Vardapet sieht dort in den « sieben Plagen » die « sieben Strafen, die es in der Hölle gibt, wie sie im Albert geschrieben stehen » : *ew harouacqn, zi noqôq « katari barkouṭioun Astoucoy », aysinqn eôṭn tanǰanqn, or kan i džoxqn, orpês greal ê yAlpêrtn.* Die Angabe bezieht sich diesmal nicht auf das « Compendium theologicae veritatis », das sonst bei den Unitoren von Qṙnay vielfach als « Albert » oder « das Buch Albert » zitiert wird[1]. Und auch nicht auf Alberts Kommentar zu Apok. XV 6. Sie findet sich aber in seinem Apokalypsekommentar zu X 4, Vivès-Ausgabe, 38, 631 A : *una est carentia aeternae hereditatis, alia carentia visionis Dei, tertia carentia angelicae societatis, quarta carentia glorificationis corporis et animae, quinta vermis intus corrodens, sexta ignis extra affligens, septima sempiternus horror inhabitans.*

Was der Armenier in seinem Kommentar zum ersten Vers des ersten Kapitels bietet, stammt großenteils aus dem bekannten Prolog zur Geheimen Offenbarung « *Omnes qui pie* » von Gilbertus de Hoylandia. Dieser Prolog steht, wie bei mehreren anderen lateinischen Kommentatoren des scholastischen Zeitalters, auch bei Albert am Anfang seines Apokalypsekommentars in kleine Abschnitte zergliedert und mit Kommentaren versehen. Die Vermutung, daß der Vardapet diesen Gilbertprolog aus dem Apokalypsekommentar des Albert gekannt habe, wird dadurch nahe gelegt, daß er wenigstens an einer Stelle nicht auf den Text des Gilbert selbst, sondern auf Alberts Erklärung dazu Bezug zu nehmen scheint : *orpês jeṙn, or erewecaw Bałtasaray, Daniêl hing(erord gloux)* ; vgl. Albert, 38, 475 A : *sicut Baltassar vidit manum scribentis in pariete.*

Zum Abschluß erwähnen wir noch einige weitere Stellen aus diesem armenischen Kommentar, die sich inhaltlich mit dem des deutschen Scholastikers berühren :

Zu Apok. I 5 : « *Andranik meṙeloç* » . . . *patouov ew patčaṙ ê yarouṭean meroy.* Vgl. Albert zur gleichen Stelle, 38, 485 A : *et dignitate et causalitate.*

Zu Apok. III 10 : « *Es pahecic zqez i žam* (die Hs. hat : *žamanaki*) *ṗorjouṭean* », *or nšanakê zžamanaks neṙinn.* Vgl. Albert zur gleichen Stelle, 38, 537 A : *Vel potest dici quod hora tentationis hic accipitur pro tentatione, quae erit tempore Antichristi.*

Zu Apok. VI 7 : *Êbaç Qristos zkniqn çorrord, yoržam êbaç zmits ašakertaçn imanal zgirs.* Vgl. Albert zu Apok. V 2 = 38, 563 A, wo er

[1] Vgl. *Divus Thomas* 1940, 428-448.

von der Eröffnung der Siegel im Allgemeinen sagt : *sigilla reseravit, quando aperuit discipulis sensum ut intelligerent scripturas.*

Zu Apok. VI 13 : *Astełq ... nšanaken zmanr žołovourdn.* Vgl. Albert zur gleichen Stelle, 38, 583 B : *per stellas ... intelliguntur minores in ecclesia.*

Zu Apok. XI 5 : « *Ew ełê oq kamesçi vnasel noça, hour elçê i berano noça* » ... *Ew Siraq asê : yareaw Elia ibrew zhour ew banq nora ibrew zboç hroy.* Das Zitat aus Eccli. XLVIII 1 muß schon deshalb aus lateinischer Quelle stammen, weil dieser Abschnitt des Buches Ecclesiasticus in der armenischen Bibel fehlt. Auch Albert, 38, 641 A, bringt es im gleichen Zusammenhang.

Zu Apok. XII 18 : « *Ew ekaç dewn i weray awazou ew* (so aus Apok. X 2) *covou* ». *Awazn nšanakê zxotansn, anptouł ew anmiawor, yors išxê dewn.* Vgl. Albert zur gleichen Stelle, 38, 663 A : *id est super steriles et aridos et infructuosos et incompactos.*

Freiburg. *M. A. v. d. Oudenrijn* O. P.

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

W. Keller : Vom Wesen des Menschen. — Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft A. G. 1943. VIII-142 SS.

Dieses Buch verdankt seine Entstehung einer Reihe von Vorträgen, die der Verfasser unter gleichem Titel im Winter 1941-42 an der Berner Volkshochschule gehalten. Die Schrift bildet das erste Beiheft zum Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft.

« Eine gewisse Eigenwüchsigkeit » sieht der Verfasser, neben dem vielen Bekannten seines Buches, « im Gesamthorizont, im leitenden Grundbegriff und in seiner Begründung und Durchführung » (VI). Unter den modernen Denkern fühlt sich K. besonders Häberlin, Heidegger, Jaspers und Scheler verpflichtet (VI).

In seinem ersten Vortrag kommt K. zur Feststellung, daß die verschiedenen Theorien über das Wesen des Menschen « keine endgültige Lösungen darstellen. Sie sind alle an den jeweiligen Zeitgeist und an die besonderen Voraussetzungen der kulturgeschichtlichen Lage gebunden » (18). « Die Prinzipien des Verständnisses und der Ausdeutung sind zugleich die Prinzipien, nach denen das Sein des Menschen in Wirklichkeit bestimmt und aufgebaut ist. Damit eben hängt es zusammen, daß umgekehrt dann mit einem neuen Verständnis auch das menschliche Sein selber ein anderes ist » (5).

Die neue Fragestellung kann also nicht mehr sein : « Wie läßt sich der Mensch aus Seiendem her verstehen ? » Es darf auch nicht mehr gefragt werden, *was* der Mensch sei, sondern es muß nach dem eigentümlichen Charakter gerade des *Seins* des Menschen, nicht mehr nach der Beschaffenheit des Menschen, sondern nach der Art und Weise seines Daseins und Hierseins gefragt werden. Die Frage kann nicht mehr lauten : *Was* ist der Mensch, sondern sie muß lauten : « *Wie ist* der Mensch, was für eine Art von *Sein* ist die besondere *Da-seinsweise* des Menschen » (16). Diese Betrachtungsweise führt zur Untersuchung über das Wesen des Seins und das menschliche Sein (2. Vortrag).

Diese muß auf ganz anders geartetem Boden geschehen als bisher (20), denn die Frage nach dem Wesen des Menschen geht um das Ganze des Menschen, um einen innern Grund, « aus dem her am Menschen alles so ist, wie es ist und aus dem her alles das, was zum Menschen gehört, eine unzerreißbare Einheit bildet » (20). Besonders fordert die Tatsache, daß nur der Mensch eine « Welt hat », nicht die Welt uns hat, eine neue Einstellung des Problems. Das Wesen des Menschen ist also immer « schon Voraussetzung dafür, daß es diese so geartete Welt so gearteter Gründe überhaupt gibt, und daß sie ihm zum Versuch seines Selbstverständnisses

so angeboten sind » (22). Der neue Ansatz ist also nach K. das « nackte Sein des Menschen », sein « Dasein », das, was es heißt, daß der Mensch ist (23). Was heißt aber überhaupt und ganz allgemein : Sein ? « Alles was wir zur Kennzeichnung des Seins beiziehen und namhaft machen » können, ist « etwas, das enger ist als das Sein », es ist ein Seiendes (Materie, Form, Räumlichkeit, Zeitlichkeit). « Alles Derartige ist selber schon, *hat* Sein, ist ein *Seiendes* und gerade deshalb nicht *das* Sein : und die Frage muß also weitergehen (27). Das Sein ist « die Selbstbezogenheit schlechthin, der Umstand, daß es in sich und bei sich selbst ist, ja, daß es sich selbst auf irgend eine Weise selber ist » (29). Das Sein ist nicht selber ein Seiendes. « Doch gibt es . . . nicht frei schwebendes Sein, sondern alles Sein ist Sein von Seiendem ; es ist dasjenige gerade im und am Seienden, kraft dessen dieses Seiende *ist* » (30). « Würde das Sein als ein entfaltungsloses in sich Beruhen aufgefaßt, so wäre es das reine Nichts » (31). Sein ist also « Aufgebrochenheit über dem reinen Nichts, die Aufgebrochenheit des Seienden in seine Verhältnisse, in seine Dimensionen, in seine Vielheit und Gegensätzlichkeit » (31). Der Vollzug der Seinsbeziehungen ist aber erst möglich durch die « stiftende Mitte » (32). Diese ist sein eigenes Sein. « Insofern es — schon seiend — in seinem Sein dieses sein Sein und zugleich Schon-Sein stiftet, ist dieses stiftende Sein Begegnung seiner mit sich selbst, und zwar höchst unmittelbar, denn es ist als dieses Sein in strenger Identität mit sich selbst stiftend-gestiftetes Sich-gegenwärtig-Sein als es selbst » (32). Dieses stiftende Sein, mitten in allem Seienden und selber ein Seiendes, hat mithin den Charakter von « Bewußtsein » (32).

Diese stiftende Mitte ist aber das « menschliche Sein » (33). « Von ihm aus ist alles Seiende erst Seiendes, indem in ihm erst dessen Begrenzung, Gestalt, Beziehung, seine Dauer in der Veränderung und seine Veränderung in der Dauer zum Dasein geweckt ist und gefaßt, vollzogen, gestiftet und als Seiend abgesetzt werden kann » (33). Es hält « die Welt im Innersten zusammen » (35). Diese stiftende Mitte, « das menschliche Dasein ist seinerseits ein Seiendes in der 'Welt'. Es ist hineingebunden in diese Welt, die doch von ihm selber her ständig erst ist » (33). So muß diese stiftende Mitte « alles Seins zu seinem eigenen Sein, das es je und je vorfindet, das es in eins schon übernimmt und dennoch zugleich stiftet, ein ganz besonderes Verhältnis haben : Das Verhältnis, daß es in seinem Sein 'sich selber sein Sein ist'. Sein Sein erfüllt sich darin, daß es ihm in seinem Dasein ständig um sein Sein geht. Sich selbst anheimgegeben, in seinem Sein und zur Verwirklichung seines Seins sich selbst überantwortet, ist es ständig um sein Sein bemüht. Es leidet an ihm und ringt in unablässigem Streben um es » (33).

Dieser Begriff des menschlichen Seins wird im Folgenden auf die konkrete Lebenswirklichkeit im Menschen angewandt. Das Subjekt in allem Menschlichen ist nicht die Seele, sondern das menschliche Dasein als Ganzes. « Dieses Dasein hat seine 'Leibseite', und es hat andere Seiten, die wir vielleicht dann als 'seelisch' oder 'geistig' bezeichnen mögen » (39). Nur mahnt der Verfasser davor, Leib und Seele als zwei gesonderte Wirklichkeiten zu betrachten (40), denn es handelt sich ja um den ganzen

Menschen, darum muß sein Wesen « ein Ganzes sein und also nicht eine Einheit von der fragwürdigen Art, daß da zwei gesonderte Stücke zusammengepappt wären, sondern ein Ganzes von der Art, daß dieses eine und selbe Dasein, je nach den verschiedenen Richtungen, in die es seinem Wesen nach notwendig entfaltet und ausgelegt ist, sich von verschiedenen *Seiten*, von dieser und auch von jener, zeigt » (40).

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele soll damit gar nicht zerstört werden. « Er wird gar nicht getroffen, weil er als eine Glaubensgewißheit auf einer ganz anderen Ebene steht als die gesuchte Erkenntnisgewißheit » (40).

Keller untersucht dann die « Leibseite des Daseins », wie sie ins Dasein eingeht (41), als organisches Sein in der Pflanze (42), als das Animalische (45), das wesenhaft durch die Triebe bestimmt wird. « Der Mensch ist nicht einfach ein Tier mit einer gewissen Zugabe darüber hinaus, sondern das Animalische unterliegt im menschlichen Dasein einer Formung, so zwar, daß diese ihrerseits nun vom Ganzen des menschlichen Wesens aus bedingt ist » (45). Was über den Instinkt gesagt wird, ist sehr gut (48 ff.). Das « Tier wird von der Natur getragen und gewissermaßen gelebt ». Beim Menschen, der aus ihr herausgeworfen ist, verhält es sich umgekehrt. « Er führt als er selbst sein Leben » (53). Er ist der « erste Freigelassene der Natur » (53).

Den vierten Vortrag überschreibt Keller : « Trieb, Gegenstandwelt und Sprache ». Die Triebe sind die eigentlichen Energiequellen des Lebens. « Alles höhere geistige Leben und alle Selbstgestaltung nährt sich aus dieser Energiequelle der Triebe. An sich selbst betrachtet wäre das geistige Sein — das freilich eben niemals abgetrennt ist — kraftlos und ohnmächtig. Es gibt im Dasein als ganzem keine andere Energie als eben die Triebenergie ; und das Geistige ist nicht etwa eine eigene Gegenkraft gegen die Triebe. Vielmehr muß es selber, um wirklich und mächtig zu sein, sich gerade auf die Triebenergie stützen » (61). Doch der Mensch geht nicht in ihnen traumlos auf, er kann sie in seiner Hand, mindestens vor seinem Blick haben. Er kann sie auch in überbordendem Selbstgenuß ausnützen und an sie verfallen, anderseits ist ihm « so etwas wie ihre Lenkung und Steuerung ... als eigene Leistung ermöglicht und übertragen » (74). Indem es dem Menschen « in seinem Sein um sein Selber-Sein geht, ist der Sinn dieses Seins allenthalben seine Selbstgestaltung » (74). Darum muß er « seine 'Vitalität' im ganzen als vorgegeben zwar übernehmen, aber auch ihre *Gestaltung* suchen » (74). « Erst in einer gegliederten, vielseitig unterschiedenen Welt aufeinanderbezogener Gegenstände, auf die das Meinen der Menschen ausgerichtet ist, gibt es in der Tat so etwas wie Sprache » (70).

Daß das Dasein sein Sein selber ist, bezeichnet das Wort *Handlung*. Diesen Begriff untersucht der fünfte Vortrag.

In allen Handlungen lassen sich nach K. « drei Teilphasen mehr oder weniger deutlich auseinanderhalten. Alle Handlung hat zur Ausgangslage eine besondere ungesättigte, unbefriedigte, nach einer Lösung verlangende Situation. Das ist der Bereich der Motive der Handlung. An sie knüpft

eine Phase der genaueren Orientierung über die Lage selbst, der Umschau nach Lösungsmöglichkeiten an, die in höchster Form Erkenntnis genannt werden muß ; und als Drittes endlich folgt die Dauereinstellung auf eine bestimmte Lösungsmöglichkeit und die Umsetzung in die Tat » (76).

Die Handlungsmotoren sind die Triebe (77 f.), über die der Autor länger spricht und manch gute Anregung macht. In diesem Zusammenhang kommt Keller auf eines « der aufschlußreichsten Phänomene » zu sprechen, auf die *Angst*, die uns aus Heideggers Philosophie bekannt ist (85). « Angst ist die ihrerseits gerade noch unser Selbstsein bezeugende Reaktion auf die Voraussicht des eigenen Versagens und die darein beschlossene Vorahnung des eigenen Versinkens in das Nichts unserer selbst » (85).

Da das menschliche Sein ein konkretes Sein ist, will K. auch auf das Verhalten in besonderer Lage eingehen. Im sechsten Vortrag bespricht er die ökonomische und ethische Grundsituation, um seinen letzten Vortrag mit der religiösen, ästhetischen und theoretischen Situation und mit der Frage über den Sinn des Seins zu schließen.

Aus der besprochenen Angst wird die Vorsorge für die Zukunft zu tiefst erklärt (95). Der Mensch will sich wenigstens « die nackten Existenzbedingungen » sichern (96).

« Da das Sein sich ständig zum Sein bringen muß, ständig seine eigene Aufgabe ist, erfährt es sich unter Forderungen gestellt und in die Auseinandersetzung mit sich selbst getrieben » (116). So spielt in der ethischen Grundsituation das *Gewissen* eine besondere Rolle. « Es ist den Trieben stets entgegengestellt und ist so eine Gegenstellung aus dem Dasein gegen eigene Momente des Daseins. Das, was da ruft, ist das Dasein selbst, keine Stimme von außen her, und das Angerufene ist wiederum das Dasein selbst » (100). Was ist nun das, was es uns zuruft ? « Es rügt und warnt, aber es sagt nie direkt, was geschehen soll » (101). « Im Ruf des Gewissens ruft das Dasein, angesichts dessen, was in ihm nicht eigentliches Selbstsein ist, sich zu sich selber auf. Darum erscheint ihm das Triebhafte als etwas, was in einem 'eigentlich erfüllten' Selbstsein zu überholen und aufzuheben wäre. Innerhalb dieser Auseinandersetzung lebt das Dasein sozusagen ganz in der Ausrichtung auf diesen Gegner » (117). So erscheint « ihm das Triebhafte, sein jeweiliges Dahinleben und damit alles individuelle Interesse als das Böse und versteht es das Gute als jene 'Vollkommenheit', die in der Freiheit davon und in der Ausmerzung des Triebes bestehen würde. Das ist ein eindeutiges und festumrissenes Ziel ». Dieses erscheint als ein endgültiger Zustand, den wir zu erreichen haben (117). Das bedeutet aber, genau genommen die Aufhebung des Daseins selbst. « Das Selbstsein als abgeschlossen endgültiges wäre ein unindividuiertes, ungegliedertes Unwirkliches und d. h. : Nichts » (108). Offen zum Ziele machte sich dieses Versinken ins Nichts die östliche Erlösungssehnsucht des Nirvana (109). « Die christliche Erlösungssehnsucht aber verwindet diese Konsequenz ». Ein ewiges Leben in Heil ist ein Selbstwiderspruch (109). Sobald der Mensch lebt, besteht er in seiner innerweltlichen Individualität und im Drang, wie Gott zu sein ; es aber nicht werden zu können, in diesem Kampfe in Qual, sieht Keller das Dogma der Erbsünde (109).

Der Mensch jagt nach dem, dessen Erreichung ihm versagt ist. Dies führt zu einer Relativierung. « Gewisse Triebbefriedigungen werden in gewissem Grade zugelassen, andere mit Verbot belegt — das 'Erlaubte' und 'Unerlaubte' zieht in das Dasein ein. Das ethisch Absolute hat sich zur *Moral* reduziert » (111). Diese Situation gehört dem Dasein aber unumgänglich an (118).

Keller untersucht auch die Grundsituation der religiösen Erfahrung und des religiösen Verhaltens. « Wir haben von einer Erforschung des menschlichen Daseins her über religiöse Wahrheitsansprüche nicht zu entscheiden, sondern nur zu verstehen, wie innerhalb des menschlichen Seins und von seinem Wesen aus die religiöse Haltung möglich und unter welchen Bedingungen sie notwendig sei, und was, anthropologisch betrachtet, die Inhalte des religiösen Lebens bedeuten » (119).

Die Ursprünge des religiösen Lebens sind « die Angst, herstammend aus dem Erlebnis der eigenen Gebundenheit, Unfreiheit und Ohnmacht, als auch das Vertrauen auf eine Vollendung in einem übergreifenden Planen und Wollen » (120). « Die höchste Form des Verhältnisses zum Göttlichen aber ist die vertrauende Hingabe in Glaube, Liebe und Hoffnung, deren Ausdruck das Gebet ist. Vertrauen, Heilsgewißheit und Erlösungshoffnung ist die zweite Wurzel religiösen Lebens » (120). Damit wird auch der Gehalt und die Gestalt des religiösen Lebens bestimmt. « Es ist der Schöpfergott und der Erlösergott » (121). « Die göttliche Gnade ist das Siegel dessen, daß ich ewig unzureichend bin, um in eigenem Tun das Ziel zu erlangen, und daß dennoch meinem Dasein die Sinnerfüllung sicher sei » (121).

So soll gezeigt sein, « daß das Religiöse vom Wesen des Menschen her verstehbar ist » (122). « Aber alle Zudringlichkeit, die das Göttliche verfügbar machen will, sei es in Erkenntnis oder in Beschwörung, in abergläubischen Praktiken, in Askese und Werkgerechtigkeit oder all den andern Formen mehr, bedeutet eine Verunreinigung der religiösen Haltung » (122).

Eine andere Grundsituation, in die der Mensch sich rettet, ist die *Kunst* (126). Als stiftende Mitte « vollzieht das Dasein in der Stiftung alles Seiende, auch sich selber, und findet darum, sich gleichsam selber zurückbegegnend, in allem Seienden ... wieder » (126). Wie alles Sein von uns gestiftet ist, ist alles Sein im Grunde schön. Doch wird dieses Schöne überall « eingeschränkt, wo diese Selbstbegegnung nicht reibungslos und ohne Anstoß, Mangelempfindung und Änderungsstreben erfolgt » (126). « So kommt der Mensch, statt stetsfort Schönheit zu erleben, selten zur Schönheit » (127).

Weil das Sein je schon da ist, aber in seinem Schon-Dasein je erst zu sich kommt, sich selbst erst zu seinem Sein bringt, steht es darum ständig zugleich im Angesicht seines eigenen Nichtseins (130). So erklärt sich die theoretische Grundsituation, das Wissen um sich selbst und die Welt, das Erkennen (127). « Das Dasein erschließt sich so nicht als « ein Stückwerk aus Bausteinen oder Schichten, die getrennt aufeinander ruhen. Es ist als *Ganzes* in allem seinem Leben, und es ist schlechthin, sofern es

Dasein ist, leiblich, seelisch und geistig zumal. Was wir an ihm unterscheiden, sind nur besondere Aspekte » (131).

Aus dem Gesagten verstehen wir Keller, wenn er aus dem menschlichen Sein, welches « in sich selbst aufgebrochen » ist und « nicht vollkommen in sich ruht, sich selbst gegenübergeworfen und um sein Sein bemüht ist », das die Mitte ist, « von der aus überhaupt allererst etwas ist » (132), die « letzte Bestimmung des eigentlichen Wesens des Daseins » darin erblickt, « daß dieses ständig unterwegs, ständig zugleich 'noch nicht es selber' und darum unablässig der Vollzug seiner eigenen Selbstgewinnung ist » (132).

Wer das Buch « Vom Wesen des Menschen » durchgelesen, versteht, was der Verfasser in der Einleitung geschrieben : « Sowenig die Lehre vom Sein, ebensowenig kann diejenige vom Menschen in der Aufspürung eines geheimnisvollen anderen Seienden bestehen, das hinter dem gegebenen Seienden der Welt und des Menschen tragend und als 'eigentliches Wesen' verborgen wäre . . . Es handelt sich mithin nicht um 'Metaphysik' im Sinne der Errichtung einer Hinterwelt, sondern um eine Seinsfindung im Felde des Empirischen selbst » (VI f.).

Der Versuch Kellers, aus dem Sein die Grundsituationen des menschlichen Lebens zu erklären, zeugt von ernster philosophischer Haltung. Wenn wir dennoch in wesentlichen Punkten auseinander gehen, so liegt der Grund darin, daß wir uns in der tiefsten Frage, in der Erkenntnistheorie nicht finden. Keller nimmt keine Wesenserkenntnis an. All unser Erkennen bleibt innerhalb der subjektiven Welt der Prinzipien (5). Darum bleibt der Verfasser bei einer phänomenologischen Methode stehen. Für uns Thomisten ist es klar, daß unser Verstand von der singulären Welt die allgemeinen Begriffe abstrahiert und darum nicht beim Konkreten stehen bleibt, sondern zum Abstrakten, zum Wesen der Dinge vordringt.

Daß wir auf Grund der analogia entis bis zur Erkenntnis des göttlichen Wesens vordringen wollen, weiß auch Keller. Von der « erkenntnisfreudigsten Theologie », dem Thomismus, schreibt er, « er vermag das Göttliche nur durch die Analogie vom Seienden und vom Menschlichen aus greifbar zu machen ». Keller sieht auch ganz richtig die große Bedeutung von der Wesenserkenntnis des Menschen im Thomismus ein, wenn er schreibt : « Der Mensch ist ja gerade nach dieser Ansicht nicht das Göttliche selber, sondern höchstens das Ebenbild Gottes ; er ist in der Distanz zu Gott, das Göttliche ist in ihm getrübt und gebrochen. Darum aber bleibt gerade ausgesprochenermaßen die Frage entscheidend, welches das Wesen eben dieses brechenden Mediums sei, d. h. die Frage nach der Weise des Entferntseins von Gott und also gerade wiederum die Frage nach dem eigenen, eben nicht zurückführbaren und unvertauschbaren Wesen des Menschen » (16).

Keller muß bei seiner Methode notwendig beim menschlichen Sein stehen bleiben, während wir im konkreten z. B. menschlichen Sein das abstrakte Sein erfassen wollen. Seiendes ist für uns ganz allgemein das Sein-Habende ; es ist das was ist. Jeder der das Sein denkt, denkt in ihm Wesen und Dasein. Darum sagt auch Keller : « Wir nehmen oder setzen die Dinge als etwas, was ist » (25). « Indem sie 'etwas' sind », schreibt der

Autor, « sind sie in irgend einer Weise, sie sind jedenfalls seiend » (25). Indem die Dinge *etwas* sind, haben sie ein Wesen, etwas wodurch sie artbestimmt sind ; indem sie *Dasein* haben, indem sie sind, wird die Wesenheit, das Ding daseiend, außerhalb seiner Ursache und außerhalb des Nichts gesetzt. So verhalten sich Wesenheit und Dasein wie Möglichkeit und Wirklichkeit. Das Dasein ist die Wirklichkeit des Wesens. Das Seiende ist das, dessen Wirklichkeit das Dasein ist. Wenn Keller das Sein als das definiert, das « im und am Seienden » ist, « kraft dessen dieses Seiende ist », so faßt er das Teilseiende, die Existenz ins Auge. Das vollständig Seiende schließt Wesen und Existenz ein. Beim Lesen der Seinsuntersuchung bei Keller springt jedem Thomisten sofort die große Bedeutung des Realunterschiedes von Wesenheit und Dasein ins Auge. Wir wissen, daß das Seiende als Partizip vorzüglich das Dasein bedeutet und erst in zweiter Linie das Wesen. Auch das Dasein ist ein Seiendes, zwar nicht als das, was ist, wohl aber als das, wodurch etwas seiend ist.

Jeder Thomist wird mit dem Autor einverstanden sein, daß das menschliche Sein eine « stiftende Mitte » benötigt. Unmöglich aber erscheint uns die Annahme Kellers, daß dies das menschliche Sein sein kann. Weil in mir der Zustand der Wirklichkeit etwas Zufälliges ist, muß ich das Sein von jemandem haben, dem die Wirklichkeit notwendig ist, und das ist das ungeschaffene Sein, Gott. So erscheint uns das Wesen des Menschen nicht als etwas « nicht Zurückführbares » (16). Unser menschliches Sein führt uns nicht nur zu einem Wunschbild eines höheren Wesens, sondern zu diesem Wesen selbst, zum existierenden Gott, dem princeps analogatum, von dem als stiftende Mitte jedes andere Sein gleichsam « zusammengehalten » wird. Nur Gott ist der wesentlich Seiende, die Geschöpfe sind es nur zufällig.

Es wäre für einen Thomisten eine anregende Arbeit, von seiner Philosophie aus die verschiedenen Grundsituationen zu erklären, denen Keller nachgeht und dessen Analyse manch wertvolle Anregung bietet. Weil der Mensch Sein hat und nicht sein Sein selbst ist, erfährt er täglich sein « Hingeworfensein », seine Kontingenz. — Das *Gewissen* offenbart sich mir als Stimme Gottes, als eine Stimme von außen, nicht durch eine aktuelle Einsprechung Gottes, sondern indem der Verstand das ewige göttliche Gesetz erkennt, das ihm entgegenleuchtet aus der Betrachtung der menschlichen Natur. Diese ist eben nicht mein Werk und ihre Gesetze sind nicht meine autonomen Gesetze. Gewissen ist Anwendung der Naturgesetze auf den Einzelfall. Es ist ein Vernunftsurteil, was gemäß dem Naturgesetz hier und jetzt zu tun sei.

Sehr anerkennenswert ist das oft wiederholte Anliegen des Autors, den Menschen als ein Ganzes aufzufassen, als etwas Einheitliches. Daß die Thomisten diese Forderung lösen durch die Akt- und Potenzlehre, durch die Lehre von Materie und Form, ist bekannt. Nur wer den echt thomistischen Begriff hat von der materia prima als der reinen Potenz und der Seele als der einzigen substantiellen Form, kann m. E. die Vielheit im Menschen und doch wieder die substantielle Einheit erklären, mit einem einzigen substantiellen Dasein.

So bietet die Schrift Kellers manche Anregung und tiefere Einsicht. Wenn wir das Buch mit Bedauern aus der Hand legen, weil wir uns in den wesentlichen Punkten nicht treffen, so leuchtet uns dabei die große Bedeutung des Erkenntnisproblems und einer gründlichen Ontologie auf, denn hier gehen wir mit Dr. Wilhelm Keller zu tiefst auseinander.

Stans. Dr. P. *Clodoald Hubatka* O. M. Cap., Lektor.

G. Hauser : Über den Zusammenhang zwischen Geometrie und Philosophie. Eine Einführung für gebildete Laien. — Luzern, Räber. 1942. 104 SS.

Die Durchforschung des philosophischen Gehaltes der Mathematik gehört zu den anregendsten Fragen aus den Grenzgebieten der Philosophie. Diesem Studium will die Schrift des Luzerner Mathematikprofessors Dr. Gaston Hauser : « Geometrie und Philosophie » dienen.

Allerdings wird hier das Wort Geometrie in einem engeren Sinne genommen, als « reine Geometrie », die sich die allgemeine Aufgabe stellt, « die denkbaren Gebilde der räumlichen Anschauung sowie die daraus zu gewinnenden Begriffskonstruktionen inbezug auf alle ihre Eigenschaften und wechselseitigen Beziehungen einer erschöpfenden Untersuchung zu unterwerfen » (11).

Vergleicht man die Geometrie mit einem Gebäude, — das Bild ist nicht so naiv, wie man vielleicht glauben möchte (16) —, so befaßt sich die Schrift H. mit den weniger bekannten Teilen dieses Hauses, mit dem Fundament, den geometrischen Grundbegriffen und Grundsätzen und dem Dach des Gebäudes, mit der höheren Geometrie, besonders der Nichteuklidischen. Doch schreibt H. sein Buch nicht für den geschulten Mathematiker, sondern für jene, welche wenigstens eine gute Sekundarbildung besitzen und die Mühe nicht scheuen, schwierigere Partien mehrmals in aller Muße durchzudenken.

Die Schrift ist umso mehr zu begrüßen, da die Auseinandersetzung über die philosophischen Grundlagen der Mathematik seit 1936 auch in unsere Mittelschulen hineingetragen wurde. Das Lehrbuch : « Leitfaden der Planimetrie » von Dr. F. Gonseth und Dr. P. Marti (2. Teil des « Mathematisches Unterrichtswerk für höhere Mittelschulen »), herausgegeben vom Verein Schweizerischer Mathematiklehrer, behandelt für die Oberstufe die Geometrie als axiomatisch aufgebaute Wissenschaft, die Nichteuklidische Geometrie und die geschichtlichen Zusammenhänge. Hier wurde zum ersten Mal der Versuch gemacht, in einem Lehrbuch für Mittelschulen die Geometrie als Axiomatik darzustellen. Eine kostbare Ergänzung dazu bildet die Schrift H. Das Hauptverdienst des Verfassers besteht ohne Zweifel darin, in klarer und anregender Darstellung die Geschichte der Probleme und die einzelnen Lösungsversuche aufzuzeigen.

In historischer Schau bespricht H. zuerst die geometrischen *Grundbegriffe.* Von der ungenauen Definition Euklids : « Ein Punkt ist, dessen Teil Nichts ist (was keine Teile hat) » (24), kommt er zum neuzeitlichen

Standpunkt. Richtig hebt H. hervor, daß eine eigentliche Definition der geometrischen Grundbegriffe nicht möglich ist. Sie sind so einfach, daß keine Definition mehr aufgestellt werden kann; sie müssen unmittelbar erfaßt werden. Punkt, Gerade, Ebene sind solche Begriffe (32). Was von der Feststellung zu sagen ist: « Schließlich sei noch hervorgehoben, daß die geometrischen Grundlagen keine reale Existenz haben können, da der Punkt überhaupt keine Ausdehnung, Gerade und Ebene keine Dicke besitzen. Sie bestehen nur in unserer Einbildung » (34), darauf werden wir noch zurückkommen.

Im dritten Kapitel bespricht H. die *geometrischen Grundsätze.* Es ist das Hauptverdienst Euklids, daß seine « Elemente » den ersten Versuch einer Verwirklichung der axiomatischen Methode darstellen. Den Haupteinwand gegen das Euklidische System der Postulate bildet für H. die Unvollständigkeit, das Fehlen der Postulate der Anordnung und der Kongruenz (39). Archimedes und Apollonius von Perge haben sich aktiv an der Verbesserung der geometrischen Grundlagen beteiligt. Vom Verfall der griechischen Geometrie springt die geschichtliche Entwicklung fast unmittelbar auf die großen Mathematiker der Neuzeit K. F. Gauß und M. Pasch. Pionier der modernen Axiomatik ist David Hilbert. Sein Axiomensystem wird vom Verfasser ausführlich dargeboten und erklärt.

Das vierte Kapitel ist der *neueren Axiomatik* gewidmet. Zur Besprechung kommt die « Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie » des Göttinger Philosophieprofessors Moritz Geiger. Besondere Aufmerksamkeit wendet H. der Axiomtabelle von Gonseth zu, die im oben genannten Lehrbuch der Planimetrie Aufnahme gefunden hat. H. entscheidet sich für die Axiome von Hilbert. Gonseth braucht letzterem gegenüber weniger « kräftige » Axiome. H. anerkennt zwar, daß die Absicht, jeden einzelnen Schritt im Aufbau der Grundlagen hervorzuheben, vom Standpunkt des Axiomatikers aus ganz gewiß als anerkennenswerter Fortschritt zu begrüßen ist. Dagegen glaubt er, daß für Schulzwecke eine solche Aufspaltung weniger entspreche. Richtig ist die Mahnung: « Man überschätze die Fassungskraft des durchschnittlichen Abiturienten für derart abstrakte Betrachtungen nicht zu sehr! » (59). Aber gerade die Aufteilung in « schwächere » Axiome sollte nach Gonseth sicher die Einzelschritte erleichtern. Man kann es den Herausgebern auch nicht verwehren, daß sie das Resultat ihrer persönlichen Forschung in ihr Lehrbuch aufnehmen, obwohl der Grund H. auch einleuchtend ist, daß Schüler, welche zum ersten Mal mit der Axiomatik Fühlung nehmen, mit dem eigentlichen Pionier der modernen Grundlagenforschung und seinem System bekannt gemacht werden sollten.

Ein besonderes Kapitel bespricht das « *skandalöse* » *Parallelenaxiom* oder das sogen. 5. Euklidische Postulat. Euklid hat sich dafür entschieden, daß zu einem Punkte P außerhalb einer Geraden g nur eine einzige Parallele zu g gezogen werden kann. H. will zeigen, wie dieses Postulat keineswegs so einleuchtend ist wie die andern. Das zeigt die natürliche Anschauung. « In der Natur lassen sich gar keine Erscheinungen entdecken, die als vollkommene Realisierung von zwei parallelen Geraden

aufgefaßt werden könnten » (70). Auch die praktische Geometrie kann keinen sicheren Anhaltspunkt für die Berechtigung des Parallelenaxioms vorbringen (71); auch sprechen rein logische, grundsätzliche Bedenken dagegen, daß dieses Axiom eine Denknotwendigkeit sei (71).

Das führt zur *Nichteuklidischen Geometrie*, der das 6. Kapitel gewidmet ist. Es ist ein kurzer, aber klarer Überblick über diese Geometrie. Wir werden mit den Bahnbrechern bekannt gemacht (P. Gerolamo Saccheri, der Schweizer J. H. Lambert, die großen französischen Mathematiker). Erst Karl Gauß, der genialste Mathematiker der Neuzeit, hat das große Problem ganz erfaßt. Er verschwieg seine Resultate, weil er « das Geschrei der Böotier » scheute. Johann Bolyai († 1860), Nikolaj Iwanowitsch Lobatschefskij († 1856), Ferd. Schweikart († 1859) und schließlich Riemann sind unabhängige, selbständige Entdecker der Nichteuklidischen Geometrie. Auch hier tut H. Klarheit wohl.

Erst im 7. und leider nur in einem einzigen Kapitel kommt H. auf die philosophische Frage : « *Geometrie und Wirklichkeit* » zu sprechen.

Welches ist nun die wahre Geometrie, die Euklidische oder die Nichteuklidische ? Dr. H. unterscheidet zunächst zwischen der logischen oder formalen und der inhaltlichen oder materialen Wahrheit. Vom rein logischen Standpunkt aus sind beide Geometrien wahr, sie sind widerspruchslos aufgebaut. Aber gilt die Geometrie auch von der Außenwelt ? H. drückt seine Ansicht folgendermaßen aus : « Die heutzutage in den Kreisen der kompetenten Mathematiker und Philosophen geltende Auffassung ist die, daß die geometrischen Sätze die objektiven und absolut wahren Sachverhalte im wirklichen Raum der Erfahrung nicht vollkommen, sondern nur angenähert wiedergeben. Dabei kann die Annäherung an die absolute Wahrheit weit oder weniger weit gehen » (95). Er erklärt seine Ansicht weiter mit der Definition des Schemas. Geometrien werden Schemen. Hier schließt sich der Verfasser an Gonseth und Marti an, nimmt aber als Beispiel einen Stadtplan. « Die Geometrie ist ein Gedankenschema, das eine Grundlage liefert für die Beschreibung des Raumes der Erfahrung, für die Beherrschung der Bewegungsmöglichkeit der Objekte und für das Messen der Entfernungen der Flächen- und Rauminhalte » (96).

Die allgemeinen Eigenschaften eines Schemas sind, daß es keine getreue, sondern nur eine summarische Beschreibung der Wirklichkeit liefert. Darum läßt es sich vervollkommnen oder verbessern. Das Schema besitzt eine autonome Struktur und hat eine äußere Bedeutung.

Damit glaubt H. die Frage beantworten zu können : « Welche der verschiedenen Geometrien ist für die schematische Beschreibung des wahrnehmbaren Raumes am besten geeignet ? » (99). Er glaubt, daß wir im allgemeinen die geometrischen Eigenschaften des uns umgebenden Erfahrungsraumes mit « euklidischen Augen » wahrnehmen. Doch glaubt der Verfasser : « Das Moment der Anschaulichkeit ist aus den vorhin angedeuteten Gründen von untergeordneter Bedeutung gegenüber der Frage nach der Bewährung der verschiedenen Geometrien für die Bedürfnisse der Technik und jener Naturwissenschaften, welche sich die Erklärung der Naturerscheinungen zur Aufgabe machen » (99). Diese praktische Frage

könne nicht vom Mathematiker, sondern müsse vom theoretischen Physiker und Astronomen beantwortet werden.

Für die gewöhnliche Welt ist nun die Euklidische Meßtechnik vollständig genügend und der Erfahrung am angemessensten. Anders ist es, meint H., bei den modernen Physikern und Astronomen, wenn sie über das Sonnensystem hinausgehen und bis zu den fernsten Spiralnebeln greifen. Die Mikrowelt liegt unterhalb der Ausmessungen der kleinsten lebenden Zelle. Es ist der Raum innerhalb eines Atoms. Dafür taucht z. B. beim Physiker M. Born in Göttingen die Ansicht auf, daß die Euklidische Geometrie in der Atomphysik schließlich versage, besonders darum, weil die gewöhnliche Welt stetig, die Mikrowelt dagegen diskret sei (103).

Der Philosoph wird Professor H. Dank wissen für die klare Einführung in den heutigen Stand der « reinen Geometrie ». Er wird sich dabei der Tragweite der Probleme bewußt. Doch wird er es auch bedauern, daß ein Buch, das den Titel trägt : « Geometrie und Philosophie », der letzteren nur ein Kapitel widmet, mit dessen Resultaten er übrigens nicht in allem einverstanden sein kann. Das Buch hat den Vorteil : Es wirft ganz neue Probleme auf, reizt zur tieferen philosophischen Erfassung der mathematischen Grundlagen.

Auf Einzelheiten einzugehen erlaubt der zur Verfügung stehende Raum nicht. Hier seien nur einige Anregungen gemacht.

Zunächst sei hervorgehoben, daß es *Aufgabe der Philosophie* ist, die mathematischen *Axiome* zu *rechtfertigen.* Die Mathematik kann ihre Prinzipien erkennen und gebrauchen. Ihre tiefste Rechtfertigung aber gibt nicht sie, sondern die Naturphilosophie und besonders die Kritik, die zur Metaphysik gehört. « Sunt enim quaedam propositiones quae non possunt probari nisi per principia alterius scientiae ; et ideo oportet quod in illa scientia supponantur, licet probentur per principia alterius scientiae. Sicut a puncto ad punctum rectam lineam ducere, supponit geometria et probat naturalis, ostendens quod inter quaelibet duo puncta sit linea media » (S. Thomas in Post. Analyt. lib. I, lect. V). Die ersten mathematischen Axiome erscheinen so als Anwendung der philosophischen Prinzipien. Es ist auch Aufgabe der Philosophie, zu entscheiden, ob die Nichteuklidische Geometrie eine Wissenschaft des wirklichen Raumes sei oder nicht.

Die Lösung der Frage hängt von der Erkenntnistheorie ab. Sind die Universalien — die Mathematik arbeitet wie jede Wissenschaft mit Allgemeinbegriffen — von der Realwelt abstrahiert oder nicht ? Aufgabe der Erkenntnislehre ist es, die Objektivität unserer Erkenntnis aufzuweisen und zu zeigen, wie durch die Abstraktion das Universale potentiale zum Universale directum und dieses durch Reflexion des Intellektes zum Universale formale wird. Weil die Allgemeinbegriffe in der Wirklichkeit als Einzeldinge existieren, nur im Geiste als Allgemeinbegriffe, so ist es klar, daß es keinen vollkommenen Parallelismus zwischen der äußeren Wirklichkeit und der geistigen Erkenntnis gibt. Durch die Realisierung in der Wirklichkeit verliert der Begriff seine Reinheit. Thomas redet vom Haus im Geiste des Künstlers (als Plan) und vom Haus in der stofflichen Ausführung, das von der ersten spezifischen Ebenbildlichkeit absteht

(Comp. Theol. 43. Kap.). Durch fortgesetzte Abstraktion und durch neue Schlußfolgerungen nimmt unsere Erkenntnis zu. So ist begründet, was H. das Schema des wirklichen Raumes nennt.

Der Mathematik ist es eigen, daß sie einmal im Besitze der Begriffe, — ohne Abstraktion hätte der Mensch keine Kenntnis von Kreis und Gerade — kraft des abstraktiven Vermögens auf diese Gegebenheiten, unabhängig von der Realität, weiter baut. Wie betont, ist es nun Sache der Philosophie, nicht wie H. meint der Physiker, zu untersuchen, ob die Euklidische oder Nichteuklidische Geometrie diejenige des wirklichen mathematischen Raumes sei. (Wir unterscheiden, wie wir noch sehen werden, zwischen geometrischen und physischem Raum). Dabei muß der Philosoph immer vor Augen haben, wie Maritain in seinem Buche : « Les degrés du savoir » hervorgehoben hat, daß die Mathematiker, Physiker und Philosophen unter real oft etwas anderes verstehen (325 ff.). Für den Philosophen hat die Frage nach dem realen Werte den Sinn einer Gegenübersetzung zum ens rationis. Jene Geometrie ist real, welche in der realen Außenwelt verwirklicht werden kann, freilich nicht der Seinsweise, wohl aber dem Inhalte nach. So gibt es in der realen Welt keinen Punkt ohne Ausdehnung, keine Linie ohne eine Dicke, noch eine abstrakte Zahl, so sind Punkte, Linie, ganze Zahl doch reelle Dinge, nicht nur Gedankendinge wie H. meint (34).

Wie kann man aber feststellen, welcher *mathematische Raum* im philosophischen Sinne real ist ? Die Mathematik allein kann die Frage nicht entscheiden, weil sie sich sowohl auf reine Gedankendinge als auch auf wirkliche Dinge beziehen kann. Die Physik kann das nicht, weil sie nicht mit dem Raum, sondern mit Phänomenen sich befaßt, die sie aneinander reiht.

Für den Philosophen sind, wie Maritain hervorhebt (a. a. O. 330), zwei Wege offen für ein Kriterium, um den realen Wert des geometrischen Raumes festzustellen. Vielleicht zeigt die Analyse der Termini eine Eigenschaft, die in der äußeren Wirklichkeit nicht realisiert werden kann, z. B. eine unendliche Länge, einen unendlichen Raum. Sie sind entia rationis. Der realistische Philosoph weiß zudem, daß die Universalien in der Realwelt vereinzelt, konkretisiert existieren, sinnenfällig sind. Was darum in der Einbildungskraft nicht dargestellt werden kann, das kann a fortiori nicht in der sinnenfälligen Welt verwirklicht werden. Die Bedingung für einen realen Raum ist also die « constructibilité directe dans l'intuition ».

Nun ist unter den geometrischen Systemen der Euklidische Raum der einzige, der in der sinnlichen Einbildungskraft direkt dargestellt werden kann ; alle andern können nur durch Reduktion auf die Euklidische Geometrie sinnlich erfaßt werden. So müssen wir Maritain rechtgeben, der sagt, daß der Nichteuklidische Raum ein Gedankending (ens rationis) ist und daß die geometrischen Eigenschaften der existierenden Körper, die Eigenschaften, welche der Geist in den Körpern — losgelöst von allem Physischen — feststellt, jene sind, welche den Euklidischen Raum charakterisieren. So erscheint für den Philosophen der Euklidische Raum als ein ens geometricum reale (a. a. O. 333).

Die Übereinstimmung von Geometrie und realer äußerer Wirklichkeit ist allerdings nur wieder erklärbar durch die aristotelisch-thomistische Akt- und Potenzlehre. Ein Körper ist nicht, wie z. B. der Dynamismus meint, aus letzten unteilbaren Teilen zusammengesetzt. Das Ausgedehnte (continuum) ist Eins actu und Vieles in Potenz. So ist die Linie und jedes Quantum theoretisch (nicht physisch) ins unendliche (nicht in unendliche Teile) teilbar, weil jeder Teil wieder Teile der Möglichkeit nach hat. So wird auch philosophisch die Frage gelöst nach dem Verhältnis von diskreter Zahl und stetiger Ausdehnung.

Betrachten wir aber den Raum, nicht insofern er der geometrische oder mathematische Raum ist, sondern der *physische*, d. h. der Raum insofern er ausgefüllt ist durch physische Gegebenheiten und Wirkungen, so bewegen wir uns nicht mehr in der quantitativen, sondern in der qualitativen Ordnung. Darum unterscheidet die Philosophie den physischen und den geometrischen Raum. Es ist kein Widerspruch, daß der physische Raum nicht der Euklidische sei ; weil der Euklidische Raum gerade derjenige ist, welcher absieht von allem physischen Inhalt des Raumes.

So zeigt die Philosophie, daß die Geometrie den Zusammenhang mit der Wirklichkeit nicht verliert und nicht nur ein in der Luft hängendes Gedankengebäude darstellt.

Der Philosoph wird Professor Dr. Hauser Dank wissen für seine klare Einführung in die nicht leichten mathematischen Probleme. Das Buch von Dr. H. wird für ihn ein Ansporn sein zu eigenem Weitergehen und zur philosophischen Durchdringung dieses Gebietes. In diesem Sinne wollen die gebotenen Anregungen dienen.

Stans. Dr. P. *Clodoald Hubatka* O. M. Cap., Lektor.

Moraltheologie.

J. M. Ramírez O. P. : De Hominis Beatitudine Tractatus Theologicus, Tomus secundus : *De essentia metaphysica beatitudinis objectivae* (Biblioteca de Teólogos Españoles vol. 10). — Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1943. 347 pp.

Le deuxième volume de l'œuvre monumentale entreprise par le T. R. P. Ramírez sur la partie morale de la Théologie de saint Thomas, vient de sortir de presse en Espagne. C'est vraiment une bonne fortune que d'être dirigé par un tel maître sur les sentiers du bonheur. Ce tome second est consacré uniquement à la Question 2 de la I-II et traite de l'essence métaphysique de la Béatitude objective. Il ne se contente pas de suivre vaille que vaille les pas de saint Thomas, car le P. Ramírez ne fait pas un commentaire thomiste dans le sens étroit du terme, mais un commentaire aussi catholique que possible, comme il convient à un théologien qui est entré dans l'esprit du Docteur universel de l'Eglise.

Rien qu'à consulter l'index des noms, on est stupéfait de voir le nombre d'autorités alléguées pour cette seule question. Le P. Ramírez

a tout lu de ce qui en vaut la peine sur le sujet qui nous intéresse. Saint Thomas n'a, sans doute, jamais eu lecteur plus assidu. Il est cité plus de 690 fois. Et ce ne sont pas seulement des références, chacun aura la joie de savourer ces textes lumineux qui viennent toujours à point éclairer le problème en cours. La Bible vient plus de 520 fois apporter son témoignage divin. Saint Augustin, que l'auteur ne se lasse pas d'appeler à l'aide, vient une centaine de fois prouver son génie théologique dans une langue d'une émouvante éloquence. Aristote intervient une cinquantaine de fois dans le débat et Cicéron que ce problème du bonheur a tout particulièrement travaillé, prend 47 fois la parole avec une élévation de pensée et en des termes à rendre jaloux n'importe quel philosophe.

La béatitude est d'une telle richesse que les mots craquent à la vouloir exprimer. On comprend, dès lors, qu'il y en ait une telle multitude dans les auteurs profanes et sacrés. Le P. Ramírez s'y est arrêté avec complaisance, non pas, certes, pour usurper le rôle des grammairiens et des philologues qu'il a aussi fréquentés, mais en fonction précise du sujet, puisque, comme il nous le montre à la suite de saint Thomas, la théologie aussi bien que la foi doivent s'occuper de ces noms dans la mesure où ils expriment la réalité (p. 2).

C'est ainsi que l'on voit défiler sous nos yeux les noms du bonheur que l'on trouve dans les auteurs profanes, les auteurs sacrés : Ecriture Sainte, liturgie romaine, liturgie mozarabe, magistère de l'Eglise. Après avoir été cités pêle-mêle, ils viennent docilement se ranger sous un ordre logique.

L'auteur montre ensuite que la Béatitude est une notion analogique et, à cette occasion, il nous fait *in actu exercito* un petit traité de l'analogie en théologien qui sait faire saisir du doigt que l'analogie d'attribution qui coudoie constamment l'analogie de proportionnalité est loin de s'y confondre. Comme l'on souhaiterait voir un tel maître reprendre de fond en comble ce sujet de l'analogie sur lequel *Junior* il avait déjà jeté une telle clarté ! Quel service il rendrait ainsi *tyronibus et magistris !*

L'auteur nous annonce p. 27 la division du traité et nous donne en même temps la raison de l'ordre des prochains volumes à paraître.

La méthode à suivre dans ce traité se trouve déjà clairement indiquée dans Cicéron, Boèce et saint Thomas, après avoir été pratiquée par Aristote. On oublie trop souvent que l'une des voies de l'analogie est la *via remotionis*. Il faut à cause de cela commencer par *écarter* les erreurs, non pas tant pour les écraser que pour en extraire précieusement les parcelles de vérité qui y sont contenues et les sertir dans le joyau doctrinal qu'il s'agit de ciseler (p. 35-36).

Jamais encore, et de loin pas, on n'avait justifié historiquement et logiquement la division de la question en articles comme l'a fait le Père Ramírez dans les pages 39 à 47. C'est vraiment décisif.

Dans chaque article, il commence par considérer la béatitude naturelle de l'homme, avant d'aborder la béatitude surnaturelle, parce qu'il s'agit des préambules de la foi. Pour cela il fallait se placer sur le même plan que les philosophes et les réfuter par des arguments pour eux irréfutables.

Comme pour les théologiens et les philosophes, il s'agit d'un bonheur *matériellement* identique, on devait coûte que coûte éviter que l'on puisse conclure à un bonheur *formellement* identique. D'autre part, la distinction du bonheur objectif en naturel et surnaturel est la racine et le fondement de la distinction proportionnelle de la béatitude formelle naturelle et surnaturelle à laquelle les théologiens modernes attachent une telle importance surtout depuis les erreurs de Baius. C'est enfin un moyen d'illustrer davantage le bonheur surnaturel objectif qui est l'objet propre de ce traïté (p. 46 et 292-293).

A ceux qui seraient tentés d'accuser l'auteur de redites fastidieuses, le P. Ramírez a beau jeu de répondre avec saint Thomas et saint Augustin que toute répétition n'est pas à réprouver. Il faut de multiples méditations pour solidifier les notions fluentes que l'on reçoit, et affermir la conviction. Puis, sur un thème aussi capital que celui de la destinée, il faut broder toutes les mélodies qui peuvent l'illustrer puisqu'il s'agit d'entraîner la volonté et de décider l'amour.

Chaque article est désarticulé avec une précision d'anatomiste, et c'est un plaisir pour l'intelligence d'embrasser ensuite dans une splendide synthèse la richesse de preuves qu'il inclut dans sa concision et de voir pulvérisées par saint Thomas les objections qui ne sont pas lancées à la légère, mais sortent chaque fois des entrailles du sujet en faisant jaillir des étincelles de vérité.

Les notes contiennent, elles aussi, des renseignements précieux. Que l'on se rapporte pour en juger à la note 148 de la page 72 si importante pour une connaissance approfondie de la richesse et de la monnaie.

On peut regretter que les noms des biens extérieurs spirituels de la page 76 à 83 n'aient pas été finalement resserrés dans un de ces schémas si clairs dont le P. Ramírez a le secret, comme il l'a fait par exemple pour les synonymes du plaisir à la page 150.

Il est très instructif de voir comment l'auteur se sert de sa connaissance exhaustive de saint Thomas. Un exemple : il fait remarquer à juste titre que l'objection 3 de l'article 5 est un peu obscure et que la réponse laisse un point dans l'ombre. Il montre sans effort qu'elle s'éclaire parfaitement, si on la compare au passage parallèle du IV[e] livre des *Sentences* dont elle résume deux objections (p. 142-143).

Ce second volume est aussi bien imprimé que le premier. Il contient encore quelques fautes d'impression, pour lesquelles on n'a pas de peine à être indulgent, quand on connaît les circonstances difficiles dans lesquelles le Père a dû corriger les épreuves. Signalons-en quelques-unes pour rendre service au lecteur :

p. 8, 1. 5 il faut lire τέλειον ; p. 47 ult. 1. radicitus ; p. 54, n. 63, 1. 14 accendit ; p. 56, n. 64, 1. 14 irremissibiliter ; p. 59, 1. 20 habitavit ; p. 62, 1. 25 desideras ; p. 63, 1. 11 optavi ; p. 70, 1. 15 eiusdemmet ; p. 72, n. 148, ult. 1. fideiiussor ; p. 85, 1. 6 quod au lieu de quid ; p. 105, 1. 3 aditus ; p. 121, n. 4 Chrysippus ; p. 160, 1. 3 honesta ; p. 164, 1. 7 appetuntur ; p. 174, 1. 34 rerumpublicarum au lieu de rempublicarum ; p. 196, 1. 26 pars ; p. 199 φύσιν et ἀταραξίαν ; p. 204, n. 285, n. 285, 1. 7 contra rationem ;

p. 212, 1. 2 lire preparavit ; p. 228 ἡ χρῆσις ἀρετῆς ἐν εὐτυχίᾳ ; p. 230, n. 11 lire Philosophie des Unbewussten ; p. 230, n. 15, 1. 6 Lincolniensis ; p. 258 il faut corriger le texte ainsi : ὁ Θεὸς ἀρχή τε καὶ τέλος καὶ μέσον ἐστὶ πάντων τῶν δίκην τε καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον περαινομένων ; p. 277 (10) la 2e référence porte sur la IIe ad Cor. ; p. 278, n. 359 il faut lire à la 1. 7 fidem au lieu de finem. Comme l'on voit ce sont des vétilles.

Nous avons regretté que l'allusion faite à Erasme p. 182, n. 260 n'ait pas été plus nuancée, mais ce n'est qu'une allusion et le nom même d'Erasme ne se trouve pas dans l'index onomasticus.

On a fait remarquer au sujet du premier volume avec quelle plénitude le P. Ramírez parlait de la théologie et comme l'on était loin avec lui de la conception morcelée et étriquée de certaines écoles et de la plupart des manuels. Un spécialiste des questions ascétiques et mystiques a été jusqu'à dire que le jour où l'on traiterait vraiment de la théologie comme le fait l'illustre professeur de l'Université de Fribourg, on pourrait sans dommage supprimer les chaires de mystique et d'ascétique [1]. C'est l'impression que l'on retire de ce magnifique volume qui est tout à la fois une mine pour la contemplation, un trésor pour la prédication et une source profonde de piété. Ce n'est pas aux articles du P. Ramírez qu'il est nécessaire d'ajouter des *corollaria pietatis*, car sa théologie, comme la piété dont parle saint Paul, « ad omnia utilis est ». Nous ne pouvons que recommander chaudement à la méditation de tous les studieux de la Doctrine sacrée cet ouvrage qui fait honneur à l'Université de Fribourg, à l'Espagne catholique et à l'Eglise tout entière.

P. *Marie-Fabien Moos* O. P.

D. Báñez O. P. : Comentarios ineditos a la Prima Secundae de santo Tomás. Edición preparada por el R. P. Mtro *Vicente Beltrán de Heredia* O. P. Tomo I : De fine ultimo et de actibus humanis (qq. 1-18). Biblioteca de Teólogos españoles. Volumen 9. — Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1942. 420 pp.

Beltrán de Heredia, der sich um die Erforschung der spanischen Thomaskommentatoren große Verdienste erworben hat, bietet uns hier den Kommentar des Báñez zur I-II q. 1-18. Báñez hat selbst in den Jahren 1586/88 den Kommentar zur I Pars und zur II-II herausgegeben. Man war gewohnt, Medinas Kommentar zur I-II und zur III Pars als die Ergänzung anzusehen, die freilich oft ein Bedauern auslöste, daß nicht Báñez sprach. Mit um so größerer Freude darf man jetzt diese Edition begrüßen. Der Verf. hat viel Arbeit gehabt mit der Herausgabe, weil das Autograph nicht mehr vorliegt. Báñez hat diesen Teil der Summa öfters kommentiert. Er hatte zu dem Zweck sein Manuskript ausgearbeitet ; er hatte es jedoch nicht für den Druck fertig gemacht, sondern nur als Vorlage bei seiner Vorlesung.

[1] T. R. P. Sabino M. Lozano O. P., Directeur de « La Vida Sobrenatural », mars-avril 1943, p. 155.

In der Bibliothek des Klosters zum hl. Stephan in Salamanka befand sich noch 1914 ein Ms. dieses Kommentars zu I-II q. 1-18. Leider ist dieses vollständig verloren gegangen. Es konnte nicht einmal festgestellt werden, ob es sich um die Niederschrift des Báñez oder um eine Nachschrift irgend eines Zuhörers handelte. Trotz dieses Verlustes ist es Verf. gelungen, einen zuverlässigen Text zu bieten. Er fand die Nachschrift der Lesung, die Báñez im Jahre 1583/84 an der Universität Salamanka hielt, desgleichen eine Lesung, die er ebenda über denselben Gegenstand im Jahre 1597/98 hielt. Das Ms. der ersten Lesung befindet sich in der Bibliothek des Kathedralkapitels zu Palencia (cod. pal.) ; das der zweiten in der Bibliothek der Minerva zu Rom (cod. minerv.). Da in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts der Professor an der Universität Salamanka so langsam diktierte, daß die Zuhörer Wort für Wort nachschreiben konnten, so bieten diese Aufzeichnungen aller Wahrscheinlichkeit nach den echten Báñeztext. Diese Vermutung wird in unserem Falle zur festen Überzeugung, weil zwei Nachschriften verglichen werden konnten, die, wenn sie auch nicht dieselbe Lesung der Zeit nach wiedergeben, so doch denselben Stoff, und weil zudem sich ganze Partien mit Stellen in den edierten Kommentaren vergleichen ließen. H. bevorzugte die erste Lesung und bietet den Text des Cod. pal. zu q. 1 a. 2 q. 14, dann noch q. 18 a. 1-3. Báñez hat in jenem Schuljahr 1583/84 die Verlesungen selbst gehalten, abgesehen von 12 Tagen, und zwar 2 bis 3 zu Anfang, wo q. 1 a. 1 erklärt wurde, und 9 bis 10 im Juni. P. Ledesma hat ihn vertreten und wahrscheinlich dabei das Ms. Báñez benützt. H. zog den Text der zweiten Lesung überall zu Rate. Dem Leser wird im Appendix q. 9 a. 1 und q. 18 a. 1 zum Vergleich geboten. Der Text zum Prolog, zu q. 1 a. 1 und zu q. 14-17 ist ganz nach Cod. minerv. wiedergegeben. Für q. 18 a. 4-9 wurde der Text des P. Ledesma genommen.

Verf. glaubt aufmerksam machen zu müssen, daß dieses Werk des Báñez, weil es vom Verfasser nicht für den Druck fertig gestellt wurde, auch nicht jene Vollendung aufweisen könne, die die gedruckten Werke des Verfassers zeigen. Dem gegenüber stellte ein ungenannter Báñezkenner fest, daß sich in dieser Schrift sogar Vorzüge finden, die man in den übrigen Werken vermisse. « Die unedierten Kommentare des Báñez zu I-II stehen in nichts den edierten zu I und II-II nach. Es herrscht in ihnen dieselbe Klarheit, Präzision und Tiefe, an die wir aus seinen gedruckten Werken gewöhnt sind, ja sie übertreffen jene noch an Ursprünglichkeit und Lebendigkeit ». Dieses Urteil findet der Leser zutreffend. Er wird diese Vorzüge um so höher werten, als Báñez in der Abfassungszeit schon in vorgerücktem Alter stand, sich nur einer schwachen Gesundheit erfreute und dazu noch oft von andern Arbeiten stark in Anspruch genommen war. In diesem Kommentar ersieht man seine Belesenheit aus der Anzahl der Autoren, die er zitiert oder die doch berücksichtigt werden, seinen Scharfblick vor allem aus der Art, womit er Stellung nimmt zu Cajetan. Er führt ihn regelmäßig an, folgt gern seiner Ansicht, doch selten, ohne seine Darlegungen zu erläutern, mitunter auch zu korrigieren. Seine Zeitverbundenheit bekunden die Bemerkungen über Luther und die Reformatoren. Eine

feine Begriffsbestimmung der Mystik gibt der langjährige Seelenführer der hl. Theresia S. 87. Sehr gütig beurteilt er das Schicksal der ungetauften Kinder S. 130. Überaus lichtvoll erläutert er die Frage nach dem desiderium naturale visionis divinae essentiae S. 124 ff.

Möge es dem gelehrten Herausgeber vergönnt sein, uns bald den in Aussicht gestellten zweiten Band des Kommentars schenken zu können. Er wird gewiß von allen, die diesen ersten angesehen haben, mit Freuden begrüßt werden.

Trills. *H. Wilms* O. P.

A. M. Horváth O.P.: Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie (Thomistische Studien, I. Band). — Freiburg i. d. Schweiz, Verlag der Paulusdruckerei. 1943. XII-384 SS.

Die Redaktion des Divus Thomas hat das Unternehmen des hochverdienten Gründers Dr. E. Commer, der seiner Zeit Ergänzungshefte zum Jahrbuch der Philosophie und spekulativen Theologie herausgab, wieder aufgenommen in der Sammlung: Thomistische Studien. Darin sollen sowohl neue selbständige Werke, die das Gedankengut des Thomismus behandeln, veröffentlicht werden, als auch Artikel, die im Divus Thomas erschienen sind, zu Abhandlungen zusammengefaßt, weiteren Kreisen zugängig gemacht werden. Der vorliegende stattliche Band eröffnet in würdigster Weise diese Schriftenreihe.

Der bloße Titel: « Heiligkeit und Sünde » wird die Aufmerksamkeit vieler, auch solcher, die der scholastischen Theologie fern stehen, wach rufen. Das ist ja ein Thema, das die edelsten, hochstrebendsten Seelen interessiert: Wie verträgt sich Sünde mit Heiligkeit ? Wie passen die täglichen Armseligkeiten zum Ideal der Vollkommenheit ? Wie kann ein schwerer Fall einer strebenden Seele Anlaß werden zu höherem Aufstieg ? Wer unter diesem psychologischen, religiös-praktischen Gesichtspunkte zu dem Buche griff, würde es alsbald beiseite legen, denn von all dem ist darin nichts zu finden. Aber mit Unrecht würde er es fortlegen. Wer für die gründliche Beantwortung dieser Fragen eine entsprechende Grundlage wünscht, der möge getrost weiterlesen. Die Mühe lohnt sich, denn der Verfasser bietet die Lehre von Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie. Es ist ein rein spekulatives Buch, ja spekulativ im formellsten Sinne. Das schließt nicht aus, daß Verf. auch ein praktisches Ziel dabei verfolgte. Er will freilich nicht in erster Linie jenen edlen, hochstrebenden Seelen dienen, sondern der Menschheit von heute, die sich in einem selbstgeschaffenen gottlosen Ideal der Vollkommenheit gefällt. Dieser stellt er die Heiligkeit Gottes als die einzig wahre Norm aller Vollendung vor. Und weil sie die Sünde entweder überhaupt nicht anerkennt oder darüber wie über eine Kleinigkeit hinweggeht, deckt er ihr die Bosheit und das Elend der Sünde auf und fügt den einzigen Weg der Rettung bei, den der reuigen Umkehr und Buße.

Verf. schält aus einer großen Zahl griechischer und lateinischer

Worte den Begriff der *Heiligkeit* heraus: « Das Heilige tritt uns als das Erhabene, Überwältigende entgegen, insofern es in dieser Eigenschaft einfachhin vollendet und vollkommen ist ». Für die Lehre des Thomismus ist diese Wortdeutung maßgebend gewesen. Aber der Begriff Heiligkeit hat doch wohl eine Wandlung erfahren, insofern wir bei formaler Heiligkeit heute nicht bloß an etwas Festes und Reines, sondern auch an das Gute, Gütige, an das aus Liebe sich Hingeben denken. Verf. bleibt bei der alten Auffassung, und er hat ein Recht dazu, weil er im Lichte der thomistischen Theologie schreibt. Es wirkt sich jedoch ungünstig aus, besonders im ersten Teil (S. 8-137), wo er die Heiligkeit behandelt. Der Abschnitt ist im Divus Thomas 1939 Nr. 3-4, 1940 Nr. 1 veröffentlicht worden. Er zerfällt wieder in zwei Unterabteilungen, deren erste sich mit der objektiven und formalen Heiligkeit Gottes beschäftigt. Verf. suchte hier bis in die tiefsten Tiefen des Gottesgeheimnisses vorzudringen und entfaltet dabei sein reiches Wissen um die Lehre des hl. Thomas vom Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit und bringt die Prinzipien der Scholastik von Sein und Wesen, von Substanz und Subsistenz, von der Analogia habitudinis und proportionis in genialster Weise zur Anwendung. Wer in diesen Regionen zu Hause ist, wird dem mutig vordringenden Forscher gern zu folgen suchen, aber doch zuweilen verzagend anhalten, um Atem zu schöpfen, da er auf den steilen Pfaden in dieser kalten Höhenluft nicht so schnell zu folgen vermag. Im Ansichsein Gottes sieht er den letzten Grund der objektiven Heiligkeit Gottes: « Deshalb ist Gott in seiner Subsistenz als esse per se subsistens, im eigentlichen Sinne des Wortes ein heiliges Seinsobjekt, und seine Ehre, so zu subsistieren, ist die höchste objektive Heiligkeit » (S. 46). Die formale sieht er in der göttlichen Natur, die in drei Personen subsistiert. « Die formale Heiligkeit Gottes besteht in seiner Naturwürde, die durch unendliche Kraftfülle, Tüchtigkeit und durch die höchste Reinheit ausgezeichnet und von allen geschaffenen Dingen unterschieden ist » (S. 24). « In diesen Ausgängen erscheint uns die formale Heiligkeit Gottes in ihrer absoluten Transzendenz, eins und einzig, in ihren inneren relativen Beziehungen dreigestaltig und daher dreieinig » (S. 25). Mit Bezug auf den Ausgang der Geschöpfe von Gott setzt er sie in die justitia legalis (S. 31). Wir würden ihn lieber von der Liebe sprechen hören. Die zweite Unteranteilung handelt von der Heiligkeit des Geschöpfes (S. 79-126). Auch hier kommt sowohl die objektive wie die formale zur Sprache. Den höchsten Grad der ersteren stellt die Heiligkeit der Menschheit Christi dar, « die ihre substanzielle Vollendung in Bezug auf die Subsistenz im Worte Gottes besitzt. Dies ist der höchste Grad der Weihe, des Gottbezogenseins und der Gottzugehörigkeit: in Gott substanziell vollendet zu sein » (S. 89). Die objektive Heiligkeit Gottes dehnt sich aber aus über die gesamte Schöpfung bis hinab zum letzten Staubkörnchen. « Alles, was durch Gottes ureigene Tätigkeit ins Sein tritt und als Seinsobjekt Bestand hat, ist Gott geweiht, ihm heilig, ein in Gott gefestigtes Sein, das nicht angetastet werden darf, ohne daß die ureigensten Rechte Gottes verletzt werden » (S. 102). Vertieft wird diese Heiligkeit durch die Konsekrationen und

Benediktionen der Kirche. Leider wird die uns heute besonders interessierende formale Heiligkeit des Geschöpfes auf 6 Seiten abgehandelt. Da war kein Platz zu eingehender Darstellung des heroischen Tugendstrebens, nicht einmal der alles umfassenden, alles durchdringenden Liebe. Verf. entschuldigt die Kürze mit der Bemerkung, daß er das weite Gebiet nur skizzenhaft entwerfen könne. Er schreibt zudem im Lichte der thomistischen Theologie, wonach Heiligkeit und Religion (Gottesverehrung) identisch sind. Er fühlt freilich selbst, daß dies den heutigen Vorstellungen nicht mehr entspricht und nimmt für die übernatürliche Ordnung die justitia legalis zu Hilfe. Er hätte ruhig die Liebe nehmen sollen, sein Scharfblick hätte gewiß auch da die Züge der Festigkeit und Reinheit entdeckt und so das Wesentliche der alten Auffassung mit dem modernen Empfinden harmonisch vereinigt. Wir können diesen Teil des Buches nur als ein typisch vollendetes Beispiel einer spekulativen Abhandlung im Lichte der thomistischen Theologie bezeichnen.

Der zweite Teil des Buches beschäftigt sich mit der *Sünde*. Auch hier werden Anforderungen an die spekulative Begabung des Lesers gestellt, doch weit geringere als im ersten Teil. Er zerfällt in drei Abschnitte, deren erster die Grundlagen der Sündefähigkeit und Unsündlichkeit aufdeckt. Im zweiten geht Verf. darauf aus, die Bosheit der Sünde und das Elend, das ihr folgt, anschaulich zur Darstellung zu bringen. Die Lesung ist viel leichter, wenn auch der Gegenstand selbst weniger anspricht, ja zuweilen erschütternd und niederschlagend wirkt. Da kommt die Sünde zur Darstellung als Verlust der Personwürde, als Seinsminderung und Besudelung, als Gottverlassenheit, als Knechtschaft, als Entweihung, als Schmerz Gottes, als Zerstörung der persönlichen Beziehungen zu Gott, als Tod und Finsternis, als Beleidigung Gottes, als Abwegigkeit, als Zustand der Feindschaft Gottes, als Geistesüberhebung und Aufruhr gegen die Majestätsrechte Gottes. Die spezielle spekulative Frage dieses Traktates, die Frage nach dem constitutivum peccati ist durch den Vereinigungsversuch beider Ansichten wohl mehr umgangen als gelöst. Es stimmt auch nicht, daß im thomistischen Lager beide Ansichten von gleich großen Autoritäten vertreten wären. Die Zahl und Qualität der Avertisten ist doch bedeutend kleiner. Es befriedigt auch nicht, daß die läßliche Sünde bloß in einer Anmerkung gestreift wird. Mißverständnisse können daraus entstehen, daß zu wenig beachtet wurde, daß bei den meisten Sünden immer noch übernatürliche Beziehungen zu Gott bestehen auf Grund des Glaubens und der Hoffnung, selbst beim Gotteshaß. Die interessante Frage nach dem ens physicum im Gotteshaß ist nicht berührt. Der dritte Abschnitt behandelt die Formen der Sündhaftigkeit und die Erscheinungsweisen der Unsündlichkeit. In diesem langen Abschnitt, der im Divus Thomas 1941-1942 erschien, verdienen als besonders schön hervorgehoben zu werden die Abhandlungen über die Gnade in ihrer Bedeutung für die ontologische und psychische Personwürde des Menschen, desgleichen was vom Glauben gesagt wird in seinem Einfluß auf das moralische Sein. Der Prediger findet in diesem Teil des Buches reichsten Stoff und feste theologische Begründung für viele das Gemüt ergreifende Wahrheiten.

Im dritten Teil des Buches, der als Anhang bezeichnet wird, kommt die *Sündenvergebung im sakramentalen Geschehen* zur Darstellung. Als systematischen Abschluß der vorhergehenden Abschnitte paßt gewiß ein Traktat de justificatione. Verf. schränkt ihn ein, weil er ja nur handelt von der justificatio des Sünders, der durch eigene Schuld die Gnade verlor. Allein, da auch dieser außerhalb des Bußsakramentes schon gerechtfertigt werden kann, so wird die Einschränkung auf die sakramentale Rechtfertigung wohl ihren eigentlichen Grund haben in der Absicht des Verf., durch seine Darlegung von der objektiven und formalen Heiligkeit ein dunkles Pünktlein in jenem Prozesse aufzuhellen. Die Frage nach dem, was res et sacramentum sei im Bußsakrament, hat in früheren Jahren die Theologen viel beschäftigt. Heute wird ihr weniger Beachtung geschenkt. In thomistischen Kreisen gibt man sich mit der Erklärung Cajetans von der poenitentia interior, die Thomas als res et sacramentum anführt, zufrieden. Verf. glaubt diese Ansicht ergänzen zu können dadurch, daß er die Sündenvergebung (objektive Heiligkeit) als res et sacramentum, die heiligmachende Gnade (formale Heiligkeit) als res tantum auffaßt. Dagegen scheint mir zu sprechen, daß nach allgemeinem Sprachgebrauch poenitentia interior nicht die Sündenvergebung bezeichnet ; daß ferner Thomas in derselben Quaestio, wo er die poenitentia als res et sacramentum angibt, diese ausdrücklich bezeichnet als « qua quis dolet de peccato commisso » (III q. 84 a. 8). Endlich sagt Thomas : « non posset intelligi remissio peccatorum, si non adesset infusio gratiae II q. 113 a. 2 und a. 8 ad 1 : « gratia est causa remissionis culpae. Zudem scheinen mir in der poenitentia interior, wie Cajetan sie darlegt, alle Anforderungen, die man an res et sacramentum stellen kann, erfüllt zu sein, eine weitere Ergänzung also nicht notwendig zu sein. Da aber Verf. für seine Ansicht nur jene Probalität in Anspruch nimmt, die Cajetan den gegenteiligen Meinungen seinerseits zugesteht, so wird wohl niemand sein, der diese abspricht, zumal in diesem Abschnitt wieder die spekulative Genialität des Verfassers besonders hell aufleuchtet.

Vorliegendes Werk als Ganzes ist einzig in seiner Art. So wurde noch nie über Heiligkeit und Sünde geschrieben. Die Heiligkeit ist das Höchste, die Sünde das Tiefste. Verf. steigt in die höchsten Höhen hinauf und versenkt sich in die tiefsten Tiefen. Wer ihm folgt, wird es nicht bereuen, sondern reichen Gewinn für sein theologisches Wissen und die Beurteilung der Menschen und Dinge davontragen. Das Buch eröffnet in der würdigsten Weise die bedeutsame Serie.

Trills. *H. Wilms* O. P.

P. Letter, de, S. J. : De ratione meriti secundum sanctum Thomam (Analecta Gregoriana, Vol. XIX. Series Facultatis Theologicae, Sectio B n. 9). — Romae, Univ. Gregoriana. 1939. XVIII-151 pp.

Die katholische Lehre von der Verdienstlichkeit unserer guten Werke wird in dieser Schrift untersucht, weil bis heute die Protestanten und die orthodoxen Griechen daran Anstoß nehmen. Sie kämpfen ja meist nicht

gegen die wahre katholische Lehre, sondern gegen ein Zerrbild, das sie irgend einem Buche entnommen oder sich selbst gebildet haben. Wenn dies der äußere Anlaß zur Abfassung der Arbeit war, so bot die Lehre in sich, d. h. das tiefe Erfassen der katholischen Lehre vom meritum ein so interessantes, die wichtigsten Punkte der Glaubenslehre berührendes und die höchsten Quästionen der Theologie einbeziehendes Thema, daß Verf. im Laufe der Arbeit weniger den Apologeten als den Theologen sprechen läßt, was gewiß nicht zum Schaden des Buches ausgeschlagen ist. Die Untersuchung ist eingeschränkt auf das meritum theologicum, das Verdienst vor Gott in der übernatürlichen Ordnung, und auch dies wird nur in seiner strengeren Form als meritum de condigno untersucht. Alles andere ist mit Absicht beiseite gelassen, um die Arbeit nicht zu sehr zu erbreitern ; es wird höchstens nebenbei gestreift, wo es zur Erläuterung des eigentlichen Themas dient. Verf. geht dieser so eingeschränkten Frage nicht in ihrer ganzen theologisch geschichtlichen Breite nach, sondern begnügt sich mit der Darstellung der Lehre des hl. Thomas, die er nicht aus den Werken der späteren Thomisten schöpft, sondern den Schriften des Meisters selbst entnimmt, wobei er dessen Schrifttum voll und ganz zuzieht. Wir haben also hier eine streng abgegrenzte Studie über die Lehre des hl. Thomas de merito de condigno vor uns.

Das Thema ist selbstverständlich von allen Kommentatoren der I-II behandelt worden ; es sind darüber bis in die neueste Zeit spezielle Untersuchungen, meist in theologischen Zeitschriften, angestellt worden ; doch wurde nirgends das Thema mit solcher Gründlichkeit behandelt wie in vorliegender Arbeit. Das Werk hat drei Kapitel, deren jedes in verschiedene Artikel, und diese wieder in Paragraphen zerfallen. Das erste Kapitel handelt von der moralischen Auffassung des Verdienstes. Sie wird auch die juridische genannt, denn, wenn das Wort : Verdienst fällt, sind wir sofort in der Rechtsordnung. Von dieser Auffassung geht Thomas in seiner Lehre vom Verdienste aus. Es ist in der moralisch-juridischen Ordnung das Recht, das einem zusteht auf Lohn. Die Auszahlung erfolgt auf Gerechtigkeit hin. Sehr anschaulich zeigt Verf., wie Thomas all jene Momente, die zum Begriff des juridischen Verdienstes gehören, im meritum de condigno findet, wenn auch einiges in abgeschwächter Form. Anders geht freilich Thomas im Sentenzenkommentar vor, anders in der Summa, so daß sich hier eine Entwicklung in der Lehre vom Verdienst feststellen läßt. Im Sentenzenkommentar spricht er fast nur von der iustitia distributiva, in der Summa von der commutativa, die bei der Belohnung von seiten Gottes sich äußert. Es ist dies eine stärkere Betonung des Juridischen im meritum de condigno. Freilich nimmt Thomas keine iustitia commutativa schlechthin an, sondern nur einen modus, und auch dabei besteht die Verpflichtung Gottes nicht dem Menschen, sondern sich selbst gegenüber, der jene Ordnung aufgestellt hat, worin der Mensch zu seiner Erhöhung einbezogen wurde. Kapitel 2 behandelt die physische Auffassung des Verdienstes, d. h. die verdienstvolle Tat in Bezug auf ihre Prinzipien und ihre Zielstrebigkeit. Hier fand Verf. keine erheblichen Unterschiede zwischen der Darstellung in dem Kommentar zu den Sentenzen und der Summa, ab-

gesehen von der verschiedenen Auffassung des actus remissus und der klareren Wertung des actus intensior in letzterer. In der geschlossenen Darstellung der gesamten Lehre tritt die Bedeutung der heiligmachenden Gnade und der eingegossenen Tugenden klar hervor, weil die Gnade der Anfang des ewigen Lebens, also des wesentlichen Lohnes ist, die Tugendbetätigung uns aber zu dem Erbrecht, das uns auf Grund der Gnade zukommt, noch den Verdienstanspruch hinzufügt, dies einmal insofern diese Betätigung in der von Gott gesetzten Ordnung eine Annäherung an das Ziel und damit einen Anspruch auf die Erreichung des Zieles besagt, dann auch insofern als diese Tugendbetätigung ein Wachstum der Tugend und infolgedessen auch der Lohnhöhe in sich schließt. Das vollzieht sich freilich in der übernatürlichen Ordnung anders als in der natürlichen, wo die Tätigkeit des Handelnden selbst die Erhöhung des Prinzips bewirkt. In der übernatürlichen Ordnung vollzieht sich das in direkter Anhängigkeit von Gott, der die Ordnung aufgestellt und durchführt im Antrieb zum Handeln, in der Erhöhung der Tugend und in der Verleihung des Lohnes. Das Ergebnis der Tugendbetätigung, näherhin das Wachstum der Gnade, sei es das aktuelle, oder das dispositive, oder selbst das privative, gilt dem Verf. als das ontologische Constitutivum in der physischen Verdienstauffassung des Aquinaten in Bezug auf das ewige Leben.

Kapitel 3 bringt die Synthese beider Auffassungen auf Grund der Caritaslehre. Die Gottesliebe, als Tugend und als Freundschaft gefaßt, fügt alle sich scheinbar widersprechenden Elemente der doppelten Verdienstauffassung zu einer großartigen Einheit, insofern einmal das meritum in der physischen Ordnung als spezielle Frucht der Liebesakte erscheint, anderseits in der juridischen Ordnung die iustitia von der Gottesliebe in ihre Sphäre einbezogen und verklärt wird ; dazu stellt sich der Lohn hier dar als eine recompensatio oblivionis cuiusdam sui. Ganz herrliche Sätze über die Harmonie zwischen Liebe, resp. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit hat Verf. hier aus Thomas zusammengestellt.

Besondere Beachtung verdient der Versuch des Verfassers, die merita mortificata zu erklären, wobei er auf den Unterschied zwischen carentia und privatio rekurriert. Wenn er Seite 28 die alteritas als ratio formalis iustitiae ansieht, so ist da eine Vorbedingung mit dem formellen Constitutivum verwechselt. Wenn Seite 51 gesagt wird : « neque sine caritate actus supernaturalis esset voluntarius vel liber », so ist das zum mindesten mißverständlich, denn der Glaubensakt ist ein übernatürlicher, freier Akt und kann doch ohne Liebe sein. Seite 74 findet sich ein störender Druckfehler, wo non statt nos steht. Das Responsum ist nicht ad 3, sondern ad 2 zu suchen.

Wenn nun auch weder die Orthodoxen noch die Protestanten zu dieser vorzüglichen Schrift greifen werden, um ihre falschen Ansichten bezüglich des meritum de condigno zu korrigieren, so werden doch alle, die in Zukunft über diese Frage schreiben, sich damit ernstlich beschäftigen müssen. Sie kann zudem jedem, der einen tiefern Einblick in diese Lehre wünscht, sicherer Führer sein.

Trills. *H. Wilms* O. P.

Th. Dehau O. P. : Ströme lebendigen Wassers. Vom kontemplativen Leben. — Luzern, Räber. 1943. 190 SS.

Das Buch entstand ähnlich wie die Vita Seuses durch übereifrige Nonnen. Benediktinerinnen zeichneten die Exerzitienvorträge des Dominikaners Dehau auf, und nach diesen Aufzeichnungen erschienen sie erstmalig ohne Angabe des Verfassers und ohne daß dieser das Ms. durchgesehen hatte, in den Editions de l'Abeille, Lyon 1941.

Das Buch fand so gute Aufnahme, daß sich P. Dehau bewogen fühlte, obwohl er fast blind ist, den Text einer Kontrolle und Korrektur zu unterziehen und eine Neuausgabe zu veranlassen, für die er die volle Verantwortung übernehmen konnte. Nach dieser Ausgabe wurde die deutsche Übersetzung vorgenommen, die sich treu an das französische Original hält mit Ausnahme einiger Stellen, die der Übersetzer mit Zustimmung des Autors so änderte, daß der Inhalt nicht bloß für Ordensfrauen, sondern für alle zur Kontemplation Berufenen paßt. Die Übertragung ist so gut, daß das Buch sich wie ein deutsches Originalwerk liest. Das schließt nicht aus, daß einige Ausdrücke etwas zu drastisch wirken, z. B. wo S. 97 bei einem so erhabenen Gegenstand der triviale Ausdruck gebraucht wird : « Der Appetit kommt mit dem Essen. »

P. Dehau hat dieser Vortragsreihe für beschauliche Nonnen die schöne Szene bei Johannes 4, 7-26, die Begegnung des Herrn mit der Samariterin zugrunde gelegt. Freilich wird kein strenger Kommentar geboten, sondern im Anschluß an den einen oder andern Vers wird die Lehre entwickelt, die kontemplativen Seelen dienen kann zum Fortschritt in ihrem schwierigen, aber auch so wirkungsvollen Leben. Für die Auslegung des Textes wird vor allem Thomas herangezogen. Wohl weil die Exerzitien für beschauliche Ordensfrauen gehalten wurden, setzt Verf. das Wesen der Beschauung als bekannt voraus. Er streift es auf S. 101 nur flüchtig, wie etwas, das nur anzudeuten ist, damit es wieder klar in der Vorstellung der Zuhörer steht. Eingehend befaßt er sich in den ersten 6 Vorträgen mit den Vorbedingungen der Kontemplation ; dabei betont er sehr kräftig für das beschauliche Leben den Gemeinschaftsgeist. Er liebt Gegenüberstellungen von scheinbar einander widerstreitenden Tugenden, so in Vortrag 4 : Eifer und Zurückhaltung, in Vortrag 5 : Demut und Großmut. In ihrem Ausgleich findet er die entsprechende Vorbedingung für die Beschauung. In weiteren 5 Vorträgen will Verf. den Gegenstand der Kontemplation näher darlegen, anknüpfend an die Ausdrücke : Lebendiges Wasser und Gabe Gottes. Er geht aber schon im 3. dieser Vorträge über zur Stellungnahme des Menschen zur Beschauung. Die letzten Vorträge handeln vom Wert der Beschauung und von der Bedeutung der beschaulichen Seelen für die Menschheit. Etwas eigenartig berührt es, daß erst im vorletzten Vortrag die Rede ist von den Klostergelübden, die so mehr als Mittel erscheinen, die Beschauung auszuwerten, denn als Vorbereitung dazu. Besonders lehrreich sind die eingehenden Darlegungen über die Engel und die wahre Herz Jesu-Andacht. Das Buch birgt die ganze Fülle der Vorzüge der Vortragsreihe eines rhetorisch begabten, gründlich im geistlichen Leben bewanderten, erblindeten Autors an sich ; es wirkt außer-

ordentlich anregend, ja begeisternd. Daß dem auch kleine Schattenseiten entsprechen, ist klar ; doch man nimmt gern das Sprunghafte, das Abgerissene und Hyperbolische an der einen oder andern Stelle in Kauf, denn hinter allem steht, das fühlt der Leser, ein Mann, der durchdrungen ist vom Wert der Kontemplation, der sich bekennt zum Satz des hl. Thomas : « Wenn es Soldaten, Handwerker, Bauern und Arbeiter gibt, so darum, damit andere das beschauliche Leben führen können. » Das Buch sei hiermit wärmstens empfohlen.

Trills. *H. Wilms* O. P.

P. Lumbreras O. P. : De Iustitia. — De Fortitudine et Temperantia. Praelectiones in II P. Divi Thomae, X-XI. — Romae, « Angelicum ». 1938-1939. XVI-456 ; XII-224 pp.

Eadem disserendi sobrietate, perspicuitate, soliditate, qua usus fuerat in praecedentibus tractatibus *De Vitiis et Peccatis* ac *De Fide* (Cf. *Divus Thomas* 16[1938], p. 242-244) prosequitur Auctor indefesse in hisce novis *De Iustitia* ac *De Fortitudine et Temperantia.* Qua quidem in re, quod ad dicendi sobrietatem spectat, Aquinatem aemulari satagit (*De Iustitia*, V) — claritudinis enim ac soliditatis eius quis unquam exstitit verus aemulator ? — reapse tamen praetergreditur : multo namque plures quaestiones, articulos, argumenta, responsiones *Summa* continet S. Thomae, cuius volumina Reverendi Patris Lumbreras sunt veluti compendium quoddam et summula. Neque Thomae copia revera compensatur ex verbis Caietani, Victoriae, Bannezii, Capizucchi huc illuc adscitis, multoque minus ex modernorum quorundam casuistarum supplementis potius quam complementis quae adiiciuntur aliquando.

Utut sit, fatendum est cl. Professorem opus utile confecisse studentibus aliisve fortasse viris qui, arduis ac difficilibus resecatis, medullam adamant doctrinae thomisticae eaque sobrie digesta sunt contenti.

Neque ob id corripiendus est Auctor, qui voluntarie his limitibus Opus suum comprehendi decrevit : longe tamen sumus a splendidis commentariis *De Iustitia* aetatum praeteritarum. Quodsi de religione, de oratione, de devotione, de contemplatione fiat sermo — quae vix aut ne vix quidem adumbrantur in hoc opere — longissima sunt in regione dissimilitudinis a ditissimis commentariis Francisci Suarezii S. J., ac praesertim Raphaelis de la Torre O. P., ut unum alterumve nominem Commentatorem. Modernos tamen casuistas hisce de rebus tractantes superare plurimum soliditate ordineque doctrinae, nemo prudens diffitebitur.

Circa usum verbi *ius* apud S. Thomam, obiectivone tantum sensu ut opinatur Auctor, an etiam subiectivo ut alii dicunt verius, conferri potest utiliter docta quaedam notula H. Hering O. P.

Index auctorum rerumque sat copiosus facilem ac proficuam reddit consultationem horum voluminum eleganti et castigata latinitate conscriptorum.

Friburgi Helv. *J.-M. Ramírez* O. P.

DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND
SPEKULATIVE THEOLOGIE. III. SERIE
BEGRÜNDET VON DR. ERNST COMMER

HERAUSGEBER:
DR. G. M. HÄFELE O. P.
PROFESSOR AN DER
UNIVERSITÄT FREIBURG
UNTER MITWIRKUNG VON
PROFESSOREN DERSELBEN
UNIVERSITÄT

22. BAND, 3. HEFT SEPTEMBER 1944

REDAKTION UND ADMINISTRATION: ALBERTINUM, FREIBURG
DRUCK: ST. PAULUSDRUCKEREI, FREIBURG I. D. SCHWEIZ

«Divus Thomas» erscheint viermal jährlich. Der Jahrgang kostet 10 Fr. (Schweizerwährung). Für das Ausland ist der Bezugspreis mit freier Postzusendung 14 Fr.

Schweiz. Postscheckkonto: Nr. II a 553.

INHALT

Abhandlungen.

Literarische Besprechungen.

Thomistische Literaturschau.

Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik.

Von Universitätsprofessor Albert LANG.

Wenn die Klärung des Verhältnisses von auctoritas und ratio — ihre reinliche Scheidung und Abgrenzung ebenso, wie die Ermöglichung ihres harmonischen Zusammenwirkens — ein Hauptanliegen der theologischen Einleitungsfragen ist, dann dürften die mit der conclusio theologica verknüpften Probleme wiederum einen wichtigen Platz innerhalb der diesbezüglichen Erörterungen der theologischen Erkenntnistheorie beanspruchen.

Die schlußfolgernde Theologie zieht die logischen und dialektischen Erkenntnisformen und Hilfsmittel zur Vertiefung und Erweiterung der übernatürlichen Glaubenserkenntnis heran und vereinigt in der conclusio theologica natürliche Erkenntnisinhalte und übernatürliche Offenbarungswahrheiten zu einer fruchtbringenden Synthese, um dadurch die ganze Wahrheitsfülle der Offenbarung, auch die virtuell darin beschlossenen Erkenntnismöglichkeiten bis in ihre letzten Verzweigungen aufzudecken. Die theologischen Schlußfolgerungen liegen somit gleichsam auf der Schnittlinie, wo die beiden großen theologischen Erkenntnisebenen, das Glauben und das Wissen, sich schneiden, bzw. sich begegnen ; sie sind das Ergebnis einer Zusammenarbeit, an dem das übernatürliche Glaubenslicht und die natürliche Vernunfterkenntnis gleich wesentlich mitgewirkt und zu dem übernatürlich und natürlich erkannte Wahrheiten ihren Beitrag geliefert haben. Die Beurteilung der conclusio theologica wird dadurch von selbst zur Probe aufs Exempel für die theologische Erkenntnislehre ; an diesem diakritischen Punkt muß es sich entscheiden, wie sie das Zusammenwirken von Glauben und Wissen auffassen will, ohne doch die Eigenart und Selbständigkeit der beiden Erkenntnisquellen zu opfern, wie hoch sie den Anteil der beiden Faktoren an dem gemeinsamen Resultat einschätzen und werten will, ob sie die Rinnsale theologischer Erkenntnis, die aus dem Zusammenmünden der beiden Erkenntnisquellen entstehen, dem Strombereich des Glaubens oder des Wissens zuteilen oder als komplexe,

zwischen beiden liegende Gebilde betrachten will, die von beiden Seiten her beeinflußt sind, aber auch von beiden sich abheben.

Es ist nur ein bescheidener Ausschnitt *aus der Geschichte* dieser « question particulière, difficile et controversée »[1], der uns hier beschäftigen soll. Welche Beurteilung fand, so fragen wir, die conclusio theologica in der Spätscholastik, nachdem sie seit Beginn des 14. Jahrhunderts ihre scharfe begriffliche Präzisierung gefunden hatte ? In welcher Beleuchtung sah man damals das Problem, welche Gesichtspunkte daran interessierten besonders ? Nach der *herrschenden Meinung* soll die Spätscholastik die theologischen Schlußfolgerungen zur fides divina gerechnet und ihnen den Gewißheitscharakter des Glaubens vor und unabhängig von aller kirchlichen Definition zugeschrieben haben. Reg. Schultes und F. Marín-Sola, die in dieser Frage maßgebendsten Theologen, die sich durch ihre ausgedehnten Forschungen um die Lösung des Problems, sowohl um die Aufhellung seiner geschichtlichen Entwicklung als auch um seine spekulative Durchdringung, dauernde Verdienste erworben haben[2], gehen in dieser Auffassung einig. « Il reste donc », so lautet das zusammenfassende Urteil Marín-Solas über diese Zeit[3], « que tous les théologiens de ces deux siècles à la suite de saint Thomas, de saint Bonaventure et de Scot, tiennent pour définissables de foi divine et susceptibles d'évolution dogmatique, toutes les conclusions proprement dites. Seule une réserve est à faire : c'est que les théologiens de lignée scotiste ou nominaliste confondent ou ne distinguent pas les 'habitus' de théologie et de foi, ni les conclusions qui précèdent et celles qui suivent la définition de l'Eglise. Ils les regardent toutes comme foi par elle-même (per se) sans définition ». Da kaum eine der bedeutenderen theologischen Schulen jener Zeit sich von skotistischen oder nominalistischen Einflüssen freigehalten hat[4],

[1] *S. Harent*, Artikel Foi, DThC VI, 383.

[2] *R. Schultes*, Fides implicita I, Regensburg 1920 ; *ders.*, De definibilitate conclusionum theologicarum ; La Ciencia Tom. 23 (1921) 305-333 ; *ders.*, Introductio in historiam dogmatum, Parisiis 1922. *F. Marín-Sola*, L'évolution homogène du dogme catholique, Fribourg 1924.

[3] L. c. II, 152.

[4] Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts hat sich in fast allen theologischen Schulen der nominalistische Einfluß durchgesetzt, während anderseits auch die jeweilige Ordenstradition nachwirkt. Ich habe in meiner Schrift « Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts » (BB XXX, 1-2, Münster 1931) eine Gruppierung der verschiedenen Schulen des 14. Jahrhunderts versucht, die bisher, soweit ich sehe, noch keine wesentliche Korrektur oder Verbesserung erfahren hat.

so ist dieses Urteil nicht verschieden von dem des Reg. Schultes, der die gleiche Feststellung ohne jede Einschränkung macht : « A saeculo XIV generalis invaluerat doctrina, ad fidem pertinere non tantum ea quae expresse in s. Scriptura vel traditione habentur, sed simul quae inde bona et necessaria consequentia deducuntur. »[1] Ist das richtig ? Haben die Scholastiker des 14. und 15. Jahrhunderts wirklich bezüglich der Bewertung der conclusio theologica die Ansicht eines Petro Soto, De Vega und Vasquez vorweggenommen und alle theologischen Folgerungen als Gegenstand des göttlichen Glaubens betrachtet ? Die bejahende Ansicht fängt an traditionell zu werden ; und doch ist sie nicht richtig, sicherlich nicht in der uneingeschränkten Allgemeinheit, in der sie auftritt. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Spätscholastik sich klar zur gegenteiligen Ansicht bekannt hätte ; das zu behaupten wäre ebenso falsch. Die Frage nach der übernatürlichen Gewißheitsqualität der theologischen Folgerung stand damals noch nicht zur Debatte ; sie wurde kaum je ausdrücklich aufgeworfen und deshalb auch nicht ausdrücklich, weder nach der einen noch nach der anderen Richtung, beantwortet. So eifrig man damals über die theologische Folgerung diskutierte[2], die Gesichtspunkte, unter denen man die Frage sah, waren noch ganz anderer Art. Sie sollen hier aufgezeigt werden. Dabei geht es nicht darum, die Lösung der *einzelnen* Scholastiker oder ihre Meinungsverschiedenheiten und *Besonderheiten* darzulegen, sondern vielmehr darum, die *allen gemeinsame Denkrichtung* herauszustellen und so die damals herrschende, uns teilweise fremdgewordene Problemstellung sichtbar zu machen.

I. Der Begriff der conclusio theologica im 14. Jahrhundert.

Vom hl. Thomas und den Hochscholastikern wird der Ausdruck « conclusio theologica » noch nicht verwendet. Als theologischer *Terminus* in der festumrissenen Bedeutung, die wir heute damit verbinden, ist

[1] Introductio in historiam dogmatum 116 f., vgl. auch 83 f. In dem oben S. 258 Anm. 2 genannten Artikel sagt *Schultes :* « Capreolo igitur excepto sententia communis in hoc periodo tenet, conclusiones ex revelatis esse de fide » (Ciencia Tom. 23 [1921] 315).

[2] Ich habe die gleiche Behauptung bereits für die Hochscholastik aufgestellt und zu beweisen gesucht : « Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten » : Div. Thom. 20 (1942) 207-236, 335-346 ; die dortigen Ausführungen, die hier vorausgesetzt werden, sollen nun mehr erweitert und fortgeführt werden.

er erst seit Beginn des 14. Jahrhunderts allgemein in Gebrauch gekommen.

Der *Sache* nach hat freilich bereits *der hl. Thomas* die theologische Folgerung als den Kernpunkt der theologischen Methodologie betrachtet. Dadurch, daß er die Theologie als eine « doctrina argumentativa » kennzeichnet, die von den im Glauben erfaßten Offenbarungswahrheiten ausgehend ihre Erkenntnisse diskursiv erweitert, und daß er die Erkenntnisse der natürlichen Vernunft als « argumenta extranea et probabilia » für die Theologie heranzieht « ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina »[1], hat er das Problem der conclusio theologica, die Durchdringung und Verbindung der Glaubenswahrheiten mit formalen und materiellen Vernunfterkenntnissen, klar gezeichnet und in seiner großen Bedeutung erkannt.

In der Hochscholastik hat man aber zunächst nicht alle formell geoffenbarten Glaubenswahrheiten als *theologische Prinzipien* betrachtet, sondern nur die inhaltlich wichtigen, heilsnotwendigen *Glaubensartikel*, die infolge ihrer qualifizierten Vorlage durch die Kirche im Symbolum alle Gläubigen zur Annahme verpflichten. Die übrigen in der Schrift enthaltenen Offenbarungen wurden als « conclusiones » oder « consequentia articulorum » bezeichnet und dem Gebiet des « indirecte credendum » zugeteilt, dem auch die Folgerungen und überhaupt alles, « quibus negatis sequitur aliquid contrarium fidei », zugewiesen wurde. Für die *Gliederung in principia und conclusiones* war also nicht ausschließlich und nicht zunächst der *logische* Gesichtspunkt ihrer verschiedenen *Vergewisserung* durch die Offenbarung maßgebend, nach dem heute ihre Scheidung vollzogen wird ; an ihrer Abgrenzung war vielmehr damals bestimmend beteiligt sowohl das *systematische* Interesse der Theologen, die Glaubenswahrheiten nach ihrer *inhaltlichen Bedeutsamkeit* zu ordnen, als auch ihr *moraltheologisches* Interesse, sie nach ihrer *subjektiven Glaubensverpflichtung* abzustufen[2].

[1] S. Th. I q. 1 a. 8 ; In Boëth. de Trin. zeichnet Thomas das Problem der conclusio theol. fast noch schärfer : « . . . ex his quae fide capimus primae veritati inhaerendo venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum scil. discurrendo de principiis ad conclusiones. Unde prima quae fide tenemus sunt nobis quasi prima principia in hac scientia et alia sunt quasi conclusiones ». Vgl. Sent. Prol. a. 3 q. 2 ad 2, wo die Theologie der « habitus conclusionum ex primis principiis deductarum » genannt wird ; III Sent. d. 25 q. 2 a. 1 ad 4 ; II-II q. 1 a. 5 ad 2.

[2] Nähere Begründung und Ausführung siehe in meinem S. 259 Anm. 2 zitierten Artikel 218 ff.

Aus dieser Verquickung mit anderen Gesichtspunkten und Einteilungsgrundlagen wird das Problem der conclusio theologica bereits gegen Ende des 13. Jahrhunderts mehr und mehr gelöst. Wenn auch die eng an Thomas sich anschließenden Theologen, besonders aus dem Dominikanerorden, anfangs noch an der Gleichsetzung von articuli fidei und principia theologica festhalten [1], so setzt sich doch rasch und unaufhaltsam die Auffassung durch, welche *alle* unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten als theologische Prinzipien und alle durch diskursives Verfahren gewonnenen Wahrheiten als theologische Konklusionen erklärt. Die *Scheidung zwischen principia theologica und conclusiones theologicae* fällt seitdem zusammen mit der *Scheidung zwischen formell geoffenbarten und virtuell in der Offenbarung enthaltenen Wahrheiten* [2]. Entscheidend für die Qualifikation als Prinzip oder Folgerung ist nicht mehr die Heilsbedeutung oder subjektive Glaubenspflicht einer Wahrheit, sondern einzig die Feststellung, ob eine Wahrheit unmittelbar aus der göttlichen Offenbarung geschöpft oder vermittelst syllogistischer Ableitung daraus gewonnen wurde [3].

[1] So z. B. Fra Remigio de' Girolami (*M. Grabmann*, Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolami [† 1319] : Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 530 ff.) und *Gerhard Senensis*, In I Sent., Prol. q. 3 a. 1 (Patavii 1598).

[2] Die formellen Offenbarungen werden auch genannt « veritates explicite, oder in propria forma in biblia contentae » (Ockham, Gerson, u. a.) ; in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts begegnet immer häufiger der Ausdruck : « veritates formaliter revelatae » (z. B. bei Heinrich Totting von Oyta). Seltener wird von den « veritates virtualiter revelatae » gesprochen. Nach Heinrich von Oyta hat der Theologe die Aufgabe : « ex veritatibus prioribus posteriores in eis virtualiter contentas ... deducere » (Quaestiones Sent. q. 1 a. 2 concl. 2, Clm 18364, fol. 14ra) ; von ihm abhängig wiederholt dasselbe Walter von Bamberg (Super I Sent. q. 1 a. 1, Cod. theol. 77 der Staatsbibl. Bamberg, fol. 17va).

Die Scheidung zwischen formeller und virtueller Offenbarung und die Zuteilung der virtuellen Offenbarung an die Theologie sind deshalb viel früher anzusetzen, als das *L. Charlier* wahr haben will (Essai sur le problème théologique, Thuillies 1938, 17 ff.) ; in ihrem Kern geht sie auf Thomas zurück und ist nur eine folgerichtige Anwendung der aristotelischen Wissenschaftstheorie auf die Theologie. Vgl. *Thomas*, Anal. post. I l. 3 n. 6 : Quod quis addiscit ... « erat notum potentia sive virtute in principiis praecognitis universalibus, ignotum autem actu ... » ; S. Th. I q. 58 a. 4 : « intellectus noster intellegit discurrendo et componendo et dividendo : ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur ».

[3] Auf diese veränderte Auffassung der theologischen Prinzipien hat bes. *R. Schultes* (Introductio ... S. 79 ff.) mit Nachdruck hingewiesen, neuerdings auch *J. Beumer*, Konklusionstheologie : Zft. k. Theol. 63 (1939) 360-365.

Doch darf der Unterschied zwischen Hoch- und Spätscholastik in diesem Punkte auch *nicht übertrieben* werden. *Einerseits* wird die Möglichkeit, jede

Diese Auffassung begegnet uns schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts, z. B. bei Johannes Duns Skotus, Hervaeus Natalis, Wilhelm Ockham. *Theologische Prinzipien* sind nicht mehr allein die articuli fidei, sondern *jede Glaubenswahrheit*, die unmittelbar durch die Offenbarung verbürgt ist (« veritates sub propria forma in biblia contentae ») [1],

formelle Offenbarungswahrheit als Prinzip eines theologischen Beweises zu nehmen, vom Aquinaten nicht ausgeschlossen, sondern ergibt sich vielmehr als eine konsequente Anwendung seiner Gedanken ; ja an verschiedenen Stellen, nämlich immer dort, wo der formale Gewißheitsgrund der theologischen Prinzipien im Vordergrund steht, erscheinen schon bei Thomas *alle* Offenbarungswahrheiten, ohne Unterschied und Einschränkung, als Grundlage und Ausgangspunkt der theologischen Beweisführung : so z. B. S. Th. I q. 1 a. 8 ad 2 ; II-II q. 1 a. 5 ad 2 ; In Boëth. De Trin. q. 2 a. 2. *Andererseits* behalten auch in der Spätscholastik die Glaubensartikel infolge ihrer inhaltlichen und systematischen Bedeutung eine bevorzugte Stellung innerhalb der theologischen Prinzipien. Von systematischen Gesichtspunkten geleitet haben die Augustinertheologen Gerhard von Siena, Michael von Massa und Alphons von Toledo die inhaltlich tragenden Grundlagen der Theologie in den beiden Grundgeheimnissen der Trinität und Inkarnation gesehen : « Loquendo de principiis intrantibus demonstrationem sive sillogisticam deductionem secundum substantiam non omnes articuli fidei sunt principia theologiae revelatae, sed duo tantum, scilicet articulus trinitatis et articulus incarnationis » (*Alphonsus Vargas*, Lectura super I Sent., Prol. q. 4 a. 2, Venetiis 1490, fol. 24ra ; vgl. *J. Kürzinger*, Alphons Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre, BB XXII, 5-6, Münster 1930, 177).

Die damals herrschende Ansicht über die Stellung der Glaubensartikel innerhalb der theologischen Prinzipien hat wohl am allseitigsten Heinrich Totting von Oyta durch folgende These zum Ausdruck gebracht : « Licet omnes articuli fidei dici possunt sacrae scriptura principia, non tamen sunt omnes principia aequalia prima, nec omnia nec omnes sunt prima simpliciter deductiva respectu omnium aliorum quae non sunt articuli » (Clm 18364, fol. 4vb).

[1] Wenn die Theologen dieser Zeit die Offenbarungswahrheiten mit den in der Schrift enthaltenen Wahrheiten identifizieren, so darf das nicht im Sinne der sola-scriptura-Lehre verstanden werden. Die Tradition sollte dadurch nicht als Offenbarungsquelle ausgeschlossen werden. So hat Heinrich Totting von Oyta, obwohl er am herkömmlichen Sprachgebrauch festhält, eigens, um jedes Mißverständnis auszuschließen und um kein Präjudiz gegen die Tradition aufkommen zu lassen, folgenden Satz aufgestellt : « Licet omnes veritates catholicae fundatae sint in canone bibliae, non tamen omnes tales explicite continentur in biblia nec ex solis contentis in ea formaliter inferri possunt » (Quaest. Sent. q. 2 a. 2 concl. 5 ; ich habe diesen Teil ediert : Henrici Totting de Oyta quaestio de veritatibus catholicis : Op. et text. fasc. XVI, Münster 1933, 18). Auch Marsilius von Inghen erkennt neben den Schriftwahrheiten an die « veritates, quae ab apostolis ad nos pervenerunt vel etiam patribus divinitus revelatae sunt et ab ecclesia receptae, etiamsi non sint expressae in canone bibliae » [Quaestiones super quattuor libros Sent., Prol. q. 2 a. 2 (Argentorati 1501)]. Vgl. die eingehende Studie von *J. Beumer*, Das katholische Schriftprinzip der Scholastik bis zur Reformation ; Schol. 16 (1941) 24-52, und *A. Lang*, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925, 112 ff.

hat den Charakter eines theologischen Prinzips, wenn sie zur Begründung oder Ableitung einer anderen Wahrheit dient. Gregor von Rimini bezeichnet deshalb alle in der Schrift enthaltenen Wahrheiten als theologische Prinzipien : « Principia theologiae ... sunt ipsae sacri canonis veritates, quoniam ad ipsas stat ultima resolutio totius discursus theologici et ex eis primo cunctae conclusiones theologicae deducuntur. »[1] Nach W. Ockham und J. Gerson können sogar alle Glaubenswahrheiten in einem weiteren Sinn als articuli fidei bezeichnet werden[2].

Demgegenüber gilt als *theologische Konklusion jeder Satz, der durch syllogistische Beweisführung aus formell geoffenbarten Glaubenswahrheiten abgeleitet* werden kann (veritates, quae « ex solis contentis in biblia consequentia necessaria et formali possunt inferri »)[3]. Dabei ist es für den Folgerungscharakter eines solchen Satzes bedeutungslos, ob er anderweitig unmittelbar geoffenbart ist, oder ob er auch rein philosophisch aus natürlichen Wahrheiten bewiesen werden kann, also in anderer Hinsicht selbst, ein theologisches Prinzip, bzw. eine Vernunftwahrheit darstellt ; dort, wo eine Wahrheit logisch aus einem geoffenbarten Satz erschlossen wird, wird sie zur conclusio theologica. « Conclusiones autem theologicas », so sagt Gregor von Rimini[4], « distinguendo contra principia dico omnes veritates non secundum se formaliter in sacra scriptura contentas, sed ex contentis in ipsa de necessitate sequentes : et hoc sive sint articuli sive non : sive etiam sint scibiles vel scitae per scientiam aliam vel non : sive etiam sint determinatae per ecclesiam sive non ».

[1] *Gregor von Rimini*, Super primo et secundo Sent., Prol. q. 1 a. 2 (Venetiis 1532).

[2] « Articulus fidei accipitur stricte pro veritate catholica in simbolo autentico sub propria forma inserta ..., aliter large pro omni veritate catholica [*Wilh. Ockham*, Dialogus inter magistrum et discipulum, I p. lib. 2 c. 14 (Lugduni 1495)]. — « Unde consequenter inferri posset, quod tot sunt articuli fidei, quot sunt veritates contentae in scriptura sacra, nisi forte fiat restrictior acceptio articulorum fidei pro illis tantummodo veritatibus, quae continentur in symbolo apostolorum ..., quamvis eadem sit utrobique generalis ratio credendi, scil. divina revelatio (*J. Gerson*, Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis, Opera omnia, Antwerpias 1706, I, 25).

[3] *W. Ockham*, Dialogus ... p. I l. 2 c. 1. Skotus charakterisiert die concl. theol. also : « ... evidenter sequitur ex aliquo plane contento in scriptura vel plane determinato ab ecclesia » (Op. Ox. IV d. 11 q. n. 5). Walter von Bamberg erklärt : « ... solum veritas non secundum se formaliter in sacra scriptura contenta, sed ex contentis in ipsa de necessitate sequens est conclusio theologica » (Cod. theol. 77, Bamberg, fol. 7ra).

[4] Vgl. Anm. 1.

Da zu jedem Syllogismus zwei Prämissen nötig sind, so ergeben sich innerhalb der theologischen Konklusionen vor allem *zwei Möglichkeiten:* es können beide Prämissen der Schlußfolgerung aus der Offenbarung genommen sein ; es kann aber auch eine aus dem Glauben und eine aus dem natürlichen Wissen geschöpfte Wahrheit Verwendung finden. Voraussetzung ist nur, daß beide Prämissen genügende Gewißheit haben, d. h. daß ihre Geltung zweifelsfrei feststeht, mag es sich um die natürliche Gewißheit der einen oder um den Glaubenscharakter der anderen Prämisse handeln. Diese beiden Fälle werden bereits von Gottfried von Fontaines und in Abhängigkeit von ihm von Hervaeus Natalis unterschieden [1] ; auch Duns Skotus kennt und beachtet sie [2]. So gehören sie bald zum Gemeingut der Theologie. Wendungen, wie diese : « discursus theologicus . . . procedit ex ambabus praemissis theologicis vel ad minus ex altera eorum » [3], kehren immer wieder und sind geradezu stereotyp geworden. Andere noch denkbare Möglichkeiten kommen als theologische Folgerungen nicht in Betracht. Wenn beide Prämissen aus dem natürlichen Wissen stammen, dann ist die Folgerung evident und gehört in die Metaphysik, nicht aber in die Theologie ; wenn aber von den Prämissen eine oder beide nur auf Wahrscheinlichkeit beruhen, dann ist die für die theol. concl. notwendige Sicherheit nicht gegeben. Die Ansicht des Petrus Aureoli, der in der Behandlung der mit Wahrscheinlichkeit sich ergebenden Folgerungen die eigentliche theologische Aufgabe sieht, vorausgesetzt, daß sie durch die Kirche determiniert werden [4], wird fast allgemein bekämpft [5].

[1] *Gottfried von Fontaines*, Quodl. 9 q. 20 (ed. *J. Hoffmans.*, Phil. Belges IV, Louvain 1928, 287). *Hervaeus Natalis*, Defensa doctrinae D. Thomae p. I a. 1, et a. 2 (ed. *E. Krebs*, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, BB XI, 3-4, Münster 1912, 3* ff., 6* ff.). Bei Gottfried sowohl wie bei Hervaeus wird das Problem der Konklusion zunächst ganz allgemein erörtert ; wenn sie das « arguere ex solis creditis » unterscheiden von dem « arguere ex altera credita et altera per se nota », so denken sie nicht an den übernatürlichen Glauben, sondern an jede inevidente Zustimmung ; diese Unterscheidung wird dann im gleichen Sinn auf die Theologie angewandt (*Krebs*, 35* ff.).

[2] Op. Ox. III d. 24 n. 14-17.

[3] *Marsilius von Inghen*, Sent. Prol. q. 2 a. 2. Walter von Bamberg gibt folgende Definition der theol. Konklusion : « discursus proprie theologicus est qui constat ex praemissis in canone bibliae contentis vel ex his quae deducuntur ex eis vel saltem ex altera huiusmodi » (Cod. theol. 77, Bamberg, fol. 7ra).

[4] *Petrus Aureoli*, Commentariorum in primum Sent. pars prima, Prol. q. 1 a. 2 (Romae 1596).

[5] Mit Petrus Aureoli setzen sich z. B. auseinander Gregor von Rimini (Prol. q. 1 a. 2), Petrus von Candia (Lectura de libris IV Sent., Prol. q. 1,

Ein zutreffendes Bild von der damaligen Auffassung der conclusio theologica dürften die Ausführungen des *Heinrich Totting von Oyta* vermitteln, der einerseits infolge seiner eklektischen Einstellung die herrschende Meinung wiedergibt, andererseits selbst die theologische Erkenntnislehre bedeutend gefördert hat, sodaß er als der führende, bahnbrechende Vertreter einer ausgeglichenen Anschauung, der « via media », anerkannt wurde [1]. Ich führe die wichtigsten Sätze an, in denen er seine *Auffassung vom discursus theologicus* darlegt ; darin spiegeln sich alle Strömungen wider, die in jener Zeit die Geister bewegten.

Conclusio : « Omnis discursus theologicus constat ex praemissis in canone bibliae contentis vel ex altera huiusmodi quae in huiusmodi tanquam in suum principium vel in sua principia resolvi potest. »

1. Corr. : « Quamvis in discursibus theologicis quandoque assumantur propositiones in lumine naturali evidentes vel etiam quandoque fiant tales discursus ex praemissis, quae nec formaliter in scriptura tenentur seu continentur nec ex praecise in ea contentis formaliter sequuntur, principaliter tamen eiusdem veritatibus tanquam principiis innituntur. » Als Prämissen für eine theologische Konklusion können also neben den Schriftwahrheiten auch andere Offenbarungswahrheiten und auch natürlich erkannte Wahrheiten Verwendung finden. Daß Heinrich dabei besonders die apostolischen Traditionen im Auge hat, beweist sein ausdrücklicher Hinweis auf spätere Ausführungen, wo er von der Tradition handelt [2].

2. Corr. : « Quod non solum veritates non secundum se formaliter in sacra scriptura contentae et ex contentis in ipsa de necessitate sequentes sunt conclusiones theologicae, sed etiam multae veritates, quae in eadem scriptura formaliter continentur. » Die theologischen Schlußfolgerungen liegen also nicht alle schlechthin außerhalb der

Cod. Amplon. Fol. 94, fol. 1va), Heinrich von Oyta (Clm 18364, fol. 12ra-17vb), Marsilius von Inghen (Prol. q. 2 a. 3), Johannes Brammart, Walter von Bamberg etc.

[1] Heinrich Totting von Oyta hat in den ersten drei Fragen seiner Quaestiones Sent. von den Einleitungsproblemen gehandelt und eine geradezu monographische Erörterung derselben geboten. Von ihm abhängig sind Conrad Soltau, Conrad von Ebrach, Johannes Brammart, Walter von Bamberg, Peter d'Ailly, Johannes Gerson, Petrus von Plaoul, Hieronymus von Mondsee, Jakob Almain, August Ayrmschmalz ; vgl. *A. Lang*, Heinrich Totting von Oyta : BB XXXIII, 4-5, Münster 1937, 168 ff. ; *ders.*, Wege der Glaubensbegründung 234 ff.

[2] Die Stelle ist oben S. 262 Anm. 1 angeführt.

Offenbarung ; sie dienen vielmehr auch der Aufhellung der gegenseitigen Beziehungen der geoffenbarten Wahrheiten untereinander [1].

3. Corr. : « Licet multae conclusiones aliarum scientiarum humanitus inventae et ex apparentibus in lumine naturali deductae sint verae theologicae, non tamen omnes. » Heinrich will damit die Übertreibungen gewisser theologischer Eiferer zurückweisen, die nicht nur die Hinordnung der profanen Wissenschaften auf die Theologie, sondern auch ihre Einordnung in die Theologie, ja ihr Aufgehen darin verlangten.

4. Corr. : « Quarto sequitur contra Aureolum, quod non solum propositiones creditae et iam determinatae ut credantur sunt conclusiones verae theologicae. » [2]

Einig waren sich die Theologen der Spätscholastik darin, daß der conclusio theologica eine *ungemein wichtige Bedeutung innerhalb der Theologie* zukomme. Nicht daß man darüber die anderen Aufgaben der Theologie ganz übersehen hätte ; im Gegenteil, gerade im 14. Jahrhundert wird man sich der *verschiedenen Funktionen*, welche die Theologie zu versehen hat, immer klarer bewußt. Nach Durandus z. B. schließt die Theologie in sich : 1. den habitus, « quo solum vel principaliter assentimus his quae in sacra scriptura traduntur », 2. den habitus, « quo fides et ea quae in sacra scriptura traduntur, defenduntur et declarantur ex quibusdam nobis notioribus », 3. den habitus « eorum quae deducuntur ex articulis fidei et ex dictis sacrae scripturae sicut conclusiones ex principiis » [3]. Die gleiche Gliederung findet sich im wesentlichen bei Franciscus de Mayronis und bei Marsilius von Inghen [4]. Auch die Augustinertheologen Gerhard von Siena, Michael von Massa und Alphons von Toledo kennen eine *Dreiteilung* der theo-

[1] Den gleichen Gedanken betont Marsilius von Inghen mit folgenden Worten : « propositiones scripturae se invicem inferunt, se invicem exponunt et se invicem ab haereticis et falsis intellectibus defendunt » (Prol. q. 2 a. 3, concl. 3).

[2] Quaest. Sent. q. 1 a. 2 concl. 1, Clm 18364, fol. 13rb, 13va.

[3] *Durandus a s. Porciano*, In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor (Lugduni 1558), Prol. q. 1 ; eine ähnliche Einteilung wird Prol. q. 4 n. 5 wiederholt.

[4] « Potest accipi theologia quattuor modis. Uno modo pro habitu, quem habuerunt illi quibus revelata est, ut prophetae et sancti . . . Alio modo accipitur pro illo habitu, qui aggeneratur in nobis ex studio et sacra scriptura. Tertio modo accipitur pro illo habitu, qui deducitur ex veritatibus contentis in sacra scriptura. Quarto modo pro habitu declarativo et defensivo fidei » (*Franciscus de Mayronis*, In primum Sent. [Conflatus], Prol. q. 14). Marsilius von Inghen zeichnet die drei Aufgaben der Theologie im wesentlichen wie Durandus (Prol. q. 2 a. 2).

logischen Aufgabe, die sich damit enge berührt, aber doch bemerkenswerte Abweichungen davon zeigt. Alphons von Toledo unterscheidet: 1. den « habitus inspiratus sive revelatus: et talis est habitus articulorum fidei et eorum quae deducuntur ex articulis fidei sicut conclusiones ex principiis », 2. den « habitus eorum quae divinitus revelantur ex probabilibus notis in lumine naturali et declarativus et defensivus », 3. den « habitus conclusionum theologicarum supposita articulorum notitia et experientia evidenter deductivus »[1]. Daneben wird die Scheidung der theologischen Aufgabe in eine *positive* und eine *spekulative* Funktion immer klarer erkannt; so z. B. wenn Duns Skotus und sein Schüler Johann Reading von einem « habitus determinate offerens objecta fidei » spricht[2], oder wenn Alphons von Toledo zwischen « principia intrantia demonstrationem ... solum secundum virtutem » und « principia intrantia demonstrationem ... secundum substantiam » scheidet[3], oder wenn Heinrich Totting von Oyta die Beweisführung « ex principiis extrinsecis » von der « ex principiis intrinsecis » abhebt[4], oder wenn Heinrich von Langenstein den « habitus narrativus » der Theologie dem « habitus rationalis » gegenüberstellt[5].

Die *diskursive Gewinnung von theologischen Schlußfolgerungen* wird somit nicht als der Inbegriff aller theologischen Arbeit betrachtet; sie wird aber als ihre *wichtigste und zentralste Aufgabe* angesehen. Hervaeus Natalis definiert die Theologie schlechthin als den habitus, « per quem scimus deducere ex principiis creditis per fidem ea quae ad talia principia sequuntur et per ea quae ex fide de Deo credimus alia concludere »[6]. Auch Durandus bezeugt, wenn auch mit einer kritischen Nebenbemerkung, daß die herrschende Meinung unter Theologie einen habitus deductivus verstehe: « Tertio accipitur theologia communius, nescio si verius, pro habitu eorum (discursuum theol.) et hic modus nunc vertitur communiter in ore loquentium »[7]; in ähnlicher Weise sagt Johannes de Bassolis: « iste (habitus deductivus) magis proprie dicitur theologia, quia magis assimilatur modo scientifico

[1] Lectura super primo Sent., Prol. q. 2 a. 1, Venetiis 1490, fol. 16rb; vgl. *Kürzinger*, a. a. O. 136, Anm. 1.

[2] *A. Lang*, Wege der Glaubensbegründung 101, Anm. 1.

[3] Prol. q. 4 a. 2; *Kürzinger*, a. a. O. 176 f.; Alphons bezeichnet sie auch als principia communia und principia propria.

[4] Clm 18364, fol. 1vb.

[5] Sentenzenkommentar, Prol. q. 1 a. 2, Clm 11591, fol. 28rb.

[6] *Krebs*, a. a. O. 36*.

[7] Prol. q. 1.

in aliis scientiis »[1] ; und Alphons Toledo stellt fest, daß die Auffassung der Theologie als « fides acquisita de conclusione vel conclusionibus creditis deducta vel deductis ex propositionibus mere creditis » die allgemein herrschende sei : « prout communiter de theologia revelata loquuntur doctores : loquuntur enim de ipsa sicut de habitu deductivo »[2].

Begriff, Umgrenzung und Bedeutsamkeit der conclusio theologica wurden, das dürfte sich aus den bisherigen Darlegungen klar ergeben, von der Spätscholastik im wesentlichen so aufgefaßt, wie die heutige Theologie das tut. Wurde ihr, das ist nunmehr unsere Frage, auch die gleiche theologische Beurteilung zuteil ? Oder um es unmißverständlich auszudrücken : Hat man damals das Verhältnis der conclusio theologica zur fides divina eindeutig bestimmt ? Marín-Sola und Schultes haben das zu Unrecht einfach vorausgesetzt. Die langen Erörterungen, die man damals über das Problem der theologischen Schlußfolgerung anstellte, galten aber kaum je ihrem dogmatischen Gewißheitsgrad ; man interessierte sich vielmehr vor allem für die Fragen, in welchem Verhältnis sie zur evidenten wissenschaftlichen Erkenntnis stehe, und ob ihre Bejahung von der gläubigen Haltung gefordert werde ; nur mit Vorsicht kann aus gelegentlichen Äußerungen oder indirekt erschlossen werden, was man über die theologische Gewißheitsqualität der Konklusionen dachte. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptungen ist nun im einzelnen zu erbringen.

II. Die Beurteilung der conclusio theologica nach ihrem noetischen Gewißheitsgrad : ihre Abgrenzung gegen das Wissen.

Die theologische Schlußfolgerung stellt eine Synthese von übernatürlichen und natürlichen Erkenntnisinhalten und Erkenntnisfaktoren dar. Man kann nun untersuchen, ob und inwieweit sie den *Evidenzgrad* des natürlichen Wissens erreicht ; diese Frage hat vor allem die Scholastik interessiert ; ich nenne das die Frage nach der *noetischen Qualität* der conclusio theologica. Man kann aber auch fragen, ob die theologische Schlußfolgerung den *Glaubenscharakter* der Glaubensprämisse beibehält ; ich nenne das die Frage nach der *theo-*

[1] Super quatuor libros Sent., Prol. q. 5 a. 3 (Paris 1517, fol. 22rb).
[2] *Kürzinger*, a. a. O. 169, Anm. 6.

logischen Qualität der conclusio theologica. Dabei kann man wiederum vom *moraltheologischen* Gesichtspunkt aus prüfen, ob und inwieweit die conclusio theologica unter die *Verpflichtung* des Glaubens fällt — das ist die Fragestellung in der Spätscholastik —, oder vom *dogmatischen* Standpunkt aus, ob und inwieweit ihr die *Gewißheit* der fides divina zukommt — das ist die spezifisch moderne Fragestellung.

Für die Wertung der conclusio theologica durch die Spätscholastik bietet sich zunächst eine große Anzahl von Stellen dar, in denen sie eindeutig und klar dem Gebiet des « Glaubens » zugewiesen wird. Aus den vielen Texten, die zur Verfügung stehen, seien nur einige Beispiele geboten.

Nach dem Skotusschüler *Franziskus de Mayronis* kann die theologische Schlußfolgerung nur Glaubensgewißheit haben : « quia aut deducitur ex utraque credita, et tunc conclusio tantum erit credita, aut ex una per se nota et alia credita, et tunc conclusio tantum erit credita, quia conclusio sequitur conditionem praemissae debilioris. »[1] Ebenso äußert sich der zur gleichen Schule gehörige *Jakob de Esculo:* « Licet sumatur propositio per se nota cum articulo credito, conclusio tamen ex hiis deducta est tantum credita, quia sicut se habet necessarium ad necessarium, ita evidentia ad evidentiam, scil. quando altera praemissarum est necessaria, altera contingens, conclusio est contingens et nullo modo necessaria ; ergo similiter quando altera praemissarum est per se nota, altera tantum credita, conclusio erit tantum credita. »[2]

Aus der bedeutenden Augustinerschule soll nur *Thomas von Straßburg* zu Worte kommen : « . . . sicut ex propositionibus duabus praemissis, quarum una est necessaria, altera contingens, sequitur conclusio totaliter contingens, ut patet I Prior., sic in proposito ex duabus praemissis, quarum una est naturaliter cognita et altera credita, sequitur conclusio, quae est totaliter credita et nullo modo naturaliter cognita. »[3]

Als Vertreter der an den aufstrebenden deutschen Universitäten

[1] In I Sent. (Conflatus), Prol. q. 14 (Venetiis 1501). Über die Conflatus genannte Redaktion des Kommentars zu I Sent. von Franciscus de Mayronis vgl. *B. Roth*, Franz von Mayronis O. F. M. : Franz. Forsch. H. 3, Werl 1936, 92 ff., 98 ff.

[2] Quodlibet, Cod. 609 der Universitätsbibl. Leipzig, fol. 66rb ; ähnlich entschieden klingende Äußerungen über den « Glaubens »charakter der conclusio theologica bei den übrigen Franziskanertheologen.

[3] Lectura Sent., lib. 1 q. 2 (Argentini 1490) ; die gleiche Ansicht äußert Alphons von Toledo (*Kürzinger*, a. a. O. 149) und *Gregor von Rimini*, Prol. q. 1 a. 4.

wirkenden Theologen sei *Marsilius von Inghen* angeführt. Mit Berufung auf das Axiom : Propter quod unumquodque tale et illud magis, stellt er folgende These auf : « Assensus conclusionum huiusmodi theologicorum discursuum non sunt fortiores fide, in quantum per eos concluduntur. » Das beweist er also : « copulativa est aeque nota sicut pars eius quae minus nota est, eo quod ad veritatem copulativae requiritur veritas ambarum suarum partium ; unde si una pars esset dubia, copulativa est dubia, si credita, copulativa est credita. »[1]

Es ist nicht schwer, in dieser Zusammenstellung die Texte richtig zu deuten. Sie stammen alle aus Erörterungen, über die damals so lebhaft diskutierte Frage : Utrum theologia sit scientia. Sie wollen gar nichts über die theologische Glaubensgewißheit der conclusio theologica, d. h. über ihr Verhältnis zur fides divina, aussagen, sondern nur bezüglich ihres noetischen Gewißheitsgrades feststellen, daß sie *die Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht* erfüllt. Die Ausdrücke « tantum, mere, totaliter credita » und ähnliche, besagen genau das Gleiche wie die Ausdrücke : « conclusio est inevidens, non est scita », die an den gleichen Stellen gebraucht werden[2]. Schon die Formulierung « tantum », « mere » credita, die unserem theologischen Sprachgefühl ungewohnt und fremdartig klingt, muß jeden Gedanken ausschließen, daß damit der die höchste Gewißheit verbürgende göttliche Glaube gemeint sei ; dann würde sie nicht bloß merkwürdig, sondern anstößig klingen. So kann nur reden, wer « *Glauben* » von einer *zweitrangigen, untergeordneten Gewißheit* versteht, die an den höchsten Grad der Gewißheit nicht heranreicht, d. h. von Glauben im noetischen Sinn im Gegensatz zu dem (unmittelbar oder mittelbar) einsichtigen Wissen versteht. Daß unsere Scholastiker diesen Glaubensbegriff im Auge haben, das haben sie selbst unmißverständlich zum Ausdruck gebracht : « Credere et creditum », so erläutert z. B. Hervaeus

[1] Prol. q. 2 a. 3 concl. 5 ; diese concl. ist wohl gegen Heinrich von Oyta gerichtet, der der Theologie eine notitia altior fide zuteilt (Quaest. Sent. q. 1 a. 2 concl. 2, Clm 18364, fol. 15rb).

[2] Hervaeus Natalis z. B. gibt auf die Frage : Utrum sufficiat arguere ex altera credita et altera per se nota folgende Antworten : er nennt eine solche conclusio kontingent im Contra : « non infertur necessarium », inevident in der Responsio : « ex talibus duabus propositionibus non habetur scientia », und endlich geglaubt im ad 2 : « ... quia propositio per se nota applicatur ad conclusionem probandam mediante propositione credita, ideo faciet conclusionem creditam » (Defensa I p. a. 2 ; *Krebs*, a. a. O. 6*). Das wird zunächst ganz allgemein von jeder Schlußfolgerung, dann im gleichen Sinn von der theologischen Schlußfolgerung (Defense I p. a. 7 ; *Krebs*, 24*) ausgesagt.

Natalis den von ihm in den fraglichen Texten verwendeten Glaubensbegriff, « tripliciter possunt accipi : uno modo large, scil. indifferenter pro omni assensu ..., secundo modo dicitur minus large pro eo quod est assentire per medium inevidens, quod cognoscit ; tertio modo accipitur credere magis proprie et magis stricte pro eo quod est assentire auctoritati alicuius dicentis, et sic accipitur hic credere, quia hic accipitur credere pro assensu, quo fideles assentiunt auctoritati sacrae scripturae. »[1] Ebenso hat Gregor von Rimini den Glaubensbegriff, wie er ihn in diesem Zusammenhang versteht, definiert : « Omnis assensus absque evidentia et formidine est fides. »[2] Glauben in diesem Sinn hat nichts mit der fides divina zu tun, es ist *eine logische, keine theologische Kategorie*[3]. Die conclusio theologica ist, noetisch gesehen, « Glauben », « tantum credita », weil ihr nicht die Einsicht der wissenschaftlichen Erkenntnis zukommt, weil sie inevidentes, auf Zeugnis sich gründendes Erkennen ist ; daß ihr die Vollkommenheiten und Eigenschaften des qualifizierten göttlichen Glaubens, seine einzigartige, übernatürliche Gewißheit zukomme, wird damit nicht behauptet. Gewiß wird diese Unterscheidung in dieser Klarheit nicht ausgesprochen, manchmal diese Abgrenzung sogar verwischt. Aber gerade die Tatsache, daß kein Bedürfnis bestand, innerhalb des weiteren noetischen Glaubens-

[1] Defensa I p. a. 1 ; *Krebs*, a. a. O. 4*.

[2] Prol. q. 1 a. 4.

[3] Dieser noetische Begriff von fides wird nicht bloß bei den Erörterungen über die theologischen Schlußfolgerungen verwendet, sondern ist auch sonst üblich. Man darf deshalb aus dem Gebrauch der Worte fides, credere etc. keine vorschnellen Schlüsse ziehen, als ob damit der göttliche Glaube gemeint sei. Wenn z. B. verschiedene Theologen dieser Zeit, bes. in den Auseinandersetzungen mit der intellektualistischen Glaubensbegründung des Franciscus de Marchia die Erkenntnis der Offenbarungstatsache in das Gebiet des « Glaubens » verweisen und als « non demonstratum, sed creditum » bezeichnen, so wird damit ihr nur jede evidente, demonstrative und somit zwingende Gewißheit abgesprochen, nicht aber ihre Zugehörigkeit zu dem weiten Gebiet der aristotelischen Wahrscheinlichkeitsgewißheit verneint, zu der auch die moralische Gewißheit der geschichtlich erweisbaren Tatsachen gehört. Vgl. die fideistisch-voluntaristische Deutung, die Kürzinger der Glaubensbegründung des Alphons von Toledo gegeben hat (*Kürzinger*, a. a. O. 163 ff.) und meine Einwendungen dagegen (Wege der Glaubensbegründung 134 f.). Auch Hervaeus, bei dem niemand eine voluntaristische Glaubensbegründung suchen wird, hat in gleicher Weise unsere Kenntnis von der Offenbarungstatsache « Glauben » genannt : « De his quae sunt in sacra scriptura ... non habemus scientiam proprie dictam, quia non est nobis per se notum, illa esse dicta a Deo, licet credamus illa esse dicta a Deo » (Defensa p. I a. 1 ; *Krebs*, a. a. O. 5*) ; « ... secundum cursum communem fidelium studentium in theologia nec est per se notum ea quae sunt fidei dici ad Deo, sed tantum est creditum » (Ebend. a. 7 ; *Krebs*, 36*).

bereiches die Sonderstellung des göttlichen Glaubens und das Verhältnis der conclusio theologica dazu festzulegen, beweist, daß die Beziehung der theologischen Erkenntnisse zur fides divina nicht in gleicher Weise interessierte, wie ihr Verhältnis zur wissenschaftlichen Evidenz.

Die Scholastik hatte von der griechischen Philosophie die *Achtung vor dem Wissen* geerbt. Die innere Einsicht in die Wesenszusammenhänge und Gründe war das Ideal des platonischen und aristotelischen Denkens. Die Evidenz der inneren Notwendigkeit und der ewigen, überzeitlichen Gültigkeit wird als eine unerläßliche Bedingung des eigentlichen Wissens betrachtet. Die Kenntnis der tatsächlichen Geltung kann, auch wenn sie absolut sicher ist, diese Forderung nicht ersetzen und kein volles Wissen begründen. Erst recht ist das Glauben, die uneinsichtige Hinnahme einer Wahrheit auf Grund fremden Zeugnisses, als eine zweitrangige Erkenntnis zu werten und unter das Wissen zu stellen. Noch eine Stufe tiefer steht jenes Erkennen, bei dem beide Momente, die Sicherheit der Geltung wie die Einsicht in die Zusammenhänge, fehlen oder nur mangelhaft vorhanden sind. Daraus ergibt sich für die noetische Qualifikation der *genera cognitionis* folgende *Stufenfolge:* Scientia, fides, opinio [1]. Diese Einstufung beherrscht die erkenntnistheoretischen Erörterungen der Scholastik, bes. der Frühscholastik, die, auf dem Boden der platonisch-augustinischen Erkenntnistheorie stehend, die scientia als die intuitive Schau der « res praesentes », des dem Geiste Gegenwärtigen, faßte, und dem Glauben das weite Gebiet der indirekten Erkenntnis, des nicht unmittelbar Zugänglichen zuwies. Sie liegt der berühmten Glaubensdefinition Hugos von St. Viktor zugrunde, die bis in die Spätscholastik hinein nachgewirkt hat : « Fides est certitudo quaedam animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta. » [2] Man hat vielleicht zu wenig hervorgehoben, daß es sich bei dieser Begriffsbestimmung um die *logische* Wertung des « Glaubens » im *weiteren* Sinne handelt, nicht zunächst um die *theologische* Beurteilung der *christlichen* Glaubensgewißheit, deren übernatürliche Grundlagen damals

[1] Hugo von St. Viktor fügt De sacr. christ. fidei I p. 10 c. 2 : PL 176, 330 C noch eine vierte Erkenntnisart, die negatio, an.

[2] De sacr. christ. fidei I p. 10 c. 2 : PL 179, 330 C. Den Grund dieser Einschätzung gibt der hl. Bernhard an : « Quid igitur distat (fides) ab intellectu ? Nempe quod non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus » (De consideratione libri quinque V, 3 : PL 182, 791).

noch nicht Gegenstand der theologischen Erörterung waren [1]. Auch die Hochscholastik hat, obwohl sie sich der übernatürlichen Eigenart der Glaubensgewißheit bewußt geworden war, an der noetischen Einstufung des Glaubens hinter dem Wissen festgehalten. Doch ist zu beachten, daß sich die Grenzlinie zwischen scientia und fides nunmehr infolge der Umstellung auf die aristotelische Erkenntnisauffassung verschoben hat ; zum Wissen werden jetzt auch die in diskursivem Beweisverfahren aus einsichtigen Prinzipien gewonnenen Erkenntnisse gezählt : « Fides », so sagt der hl. Thomas, « medio modo se habet ; excedit enim opinionem in hoc, quod habet firmam adhaesionem, deficit vero a scientia in hoc, quod non habet visionem. » [2] Duns Skotus vertritt die gleiche Anschauung : « Fides acquisita est super opinionem, quae adhaeret uni parti contradictionis cum formidine alterius, licet sit infra scientiam, quae est ex evidentia obiecti scibilis. » [3] Für die Gliederung in evidentes Wissen und inevidentes Glauben bedeutet es keinen wesentlichen Unterschied, ob der Glaube auf menschlichem oder auf göttlichem Zeugnis aufruht. Auch im *göttlichen Glauben wird die innere Struktur der Wahrheit nicht offenbar ;* auch er läßt eine letzte Sehnsucht des Verstandes nach Einsicht in die Gründe unerfüllt. Vom Gesichtspunkt der certitudo evidentiae steht er dem einsichtigen Wissen nach und gehört so der zweiten Erkenntnisstufe zu.

Die Theologie geht von inevidenten, nur im Glauben gegebenen Prinzipien aus. Dieser Mangel an Einsicht in dem letzten Ansatzpunkt wirkt sich in allen ihren Ergebnissen aus und bedroht ihren Wissenschaftscharakter. Das ist der Grund für jene Frage, mit der die meisten Sentenzenkommentare beginnen : Utrum theologia sit scientia. Die Theologie des 13. Jahrhunderts ist dadurch gekennzeichnet, daß sie den vollen *Wissenschaftscharakter* der Theologie zu retten sucht [4], die des 14. Jahrhunderts dadurch, daß sie diesen Versuchen *kritisch und skeptisch* begegnet [5]. Weder die Illuminationstheorie, die sich auf

[1] Vgl. darüber *H. Köster*, Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor. Grundlagen und Grundzüge, Emsdetten 1940, 78 ff.

[2] I-II q. 67 a. 3 ; vgl. II-II q. 1 a. 4.

[3] Op. Ox. III d. 23 q. 1.

[4] Roland von Cremona dürfte, so urteilt *E. Filthaut*, Roland v. Cr. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden, Vechta 1936, 121, « unter den Dominikanern des 13. Jahrhunderts der einzige sein, der der Theologie den Wissenschaftscharakter abspricht ».

[5] Das gilt nicht bloß von den Theologen der skotistischen oder nominalistischen Richtung. Auch die Dominikanertheologen erkennen der Theologie nicht

eine mystische, im Glaubenslicht gegebene Evidenz der Glaubensartikel berief, noch die Subalternationstheorie, die auf eine Evidenz der Glaubensprinzipien quoad nos verzichtete und mit der Übernahme der Evidenz aus dem Wissen Gottes sich begnügte, noch auch die Annahme eines eigenen Theologenlichtes finden bei den meisten Scholastikern des ausgehenden Mittelalters Gnade. Dadurch daß das eigentlich theologische Verfahren von geglaubten Prinzipien ausgeht, bleibt es mit dem Mangel an subjektiver Evidenz behaftet ; die conclusio theologica ist mere credita, quia conclusio sequitur peiorem partem, oder wie das Hervaeus Natalis ausdrückt, der gewiß nicht an der einzigartigen Gewißheit der Glaubenswahrheiten rütteln will : « Quando causa magis nobilis non habet aliquam influentiam super effectum nisi mediante causa minus nobili et per virtutem in ea, non oportet effectum excedere et causam minus nobilem. Sic autem est in proposito. »[1]

Die conclusio theologica gehört nicht zum evidenten Wissen, sondern zum inevidenten Glauben ; *das und nur das* wollen die Texte sagen. Nicht um die *theologische Beurteilung* der *übernatürlichen* Qualität ihrer Gewißheit geht es dabei, sondern nur um ihre *noetische Einstufung*, um den Grad ihrer inneren Einsichtigkeit. Sie wird zwar dem Wissen untergeordnet und dem « Glauben » zugezählt ; sie wird aber durchaus nicht dem göttlichen Glauben gleichgeordnet.

Nur vom noetischen Glaubensbegriff her kann auch der *Protest* verstanden werden, den einige Theologen gegen die Zuteilung der Theologie und der conclusio theologica zur fides erheben. Sie sehen nämlich in dieser Gleichsetzung der Theologie mit dem « Glauben »,

den Charakter einer scientia propria, ja meist auch nicht den einer scientia subalternata zu.

Eine Ausnahme macht Franciscus von Marchia, der die Theologie als eigentliche Wissenschaft ansieht und ihre Evidenz aus der Evidenz der Glaubwürdigkeitsgründe ableiten will (*A. Lang*, Wege der Glaubensbegründung 89-100).

Mehr als die Dominikaner jener Zeit vertritt Heinrich von Langenstein den Standpunkt des hl. Thomas mit folgender These : « Primus processus, in quo articuli sunt principia, ex quibus veritates theologicae concluduntur, est proprie scientiae seu scientificus, licet habeat proprietatem scientiae subalternatae. » Er steht dabei auf dem Standpunkt, daß die Evidenz keine notwendige Vorbedingung der Wissenschaft sei : « evidentia non est de necessitate scientiae », und das begründet er also : « quod in processu habitus scientifici quodammodo extraneum et per accidens est, quomodo principia sunt accepta, quia sive per demonstrationem sive per experientiam sive aliter sint accepta, semper proceditur ex eis scientifice ad conclusionem » (Sentenzenkom. Prol. q. 1 a. 2 concl. 1, Clm 11591, fol. 28va, 29rb).

[1] Defensa I p. a. 2 ad 2 ; *Krebs*, a. a. O. 8*.

nicht, wie wir das heute empfinden, eine *Überbewertung* der Theologie, sondern eine *Unterschätzung* der wissenschaftlichen Erkenntnisse, die die Theologie über den Glauben hinaus bietet ; sie ist mehr als bloßes Glauben. So sagt Hugolin von Orvieto [1] : « Non omne verum theologicum tenetur solo fidei assensu, sed perfectiori assensu intelligitur. » Und Heinrich Totting von Oyta vertritt die These : « In nostra theologia multiplex invenitur processus requirens notitiam fide simplicium altiorem. » [2] Hier kann nur eine noetische Einstufung, nicht eine dogmatische Wertung der theologischen Gewißheit gemeint sein.

Das möge genügen, um darzutun, daß es in solcher Erörterung nicht um die Übernatürlichkeit, sondern um die Wissenschaftlichkeit der Konklusionstheologie ging, d. h. um die Frage : Ist die conclusio theologica evident ? Aber, so fragen wir, ist damals neben dem noetischen Problem der theologischen Schlußfolgerung nicht auch das theologische Problem aufgetaucht ? Finden sich keine Untersuchungen darüber, ob der conclusio theologica eine natürlich menschliche oder eine übernatürlich göttliche Gewißheit zukommt ?

III. Die moraltheologische Beurteilung der conclusio theologica : ihre Einreihung unter die veritates catholicae.

Nicht alle Erörterungen der Spätscholastik befassen sich mit dem noetischen Gewißheitsgrad der conclusio theologica. Es gibt daneben Äußerungen, die als *theologische* Bewertung derselben genommen werden müssen. Eine solche theologische Beurteilung ist überall dort gegeben, wo die Folgerungen zum Glauben gerechnet werden, der zur Erlangung des Heiles notwendig ist, der alle Gläubigen aus Gehorsam gegen Gottes Wort oder die Autorität der Kirche bindet. Vor allem kommen hiefür all die Stellen in Betracht, in denen die conclusio theologica unter die « veritates catholicae » eingereiht wird.

Der Versuch, die « veritates catholicae » zu bestimmen und ihren Umfang und ihre Gliederung anzugeben, taucht zu Beginn des 14. Jahrhunderts auf und ist seitdem kennzeichnend für die ganze

[1] Sentenzenkom., Prol. q. 2 a. 2 ; siehe *A. Zumkeller*, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 332.

[2] Quaest. Sent. q. 1 a. 2 concl. 2, Clm 18364, fol. 13vb. Dieser Anschauung schließen sich an Johann Brammart (Cod. 87 Wilhering, fol. 17r) und Walter von Bamberg (Sent. Kom. q. 1 a. 1 membr. 4 concl. 1, Cod. theol. 77, Bamberg, fol. 12rb).

Spätscholastik. Bisher war man immer von den Grundwahrheiten des Glaubens, den articuli fidei, ausgegangen, und man hatte sich bemüht, von ihnen aus eine systematische *Ordnung innerhalb* der Glaubenswahrheiten zu gewinnen. Nunmehr regt sich das Interesse, den *Bereich der Glaubenswahrheiten nach außen hin* abzustecken und eine *äußere Grenzlinie* um das Glaubensgebiet zu ziehen [1]. *Duns Skotus* ist einer der ersten, der die Frage in dieser Form behandelt [2], und sein großer Einfluß dürfte viel dazu beigetragen haben, ihr einen beständigen Platz in den Einleitungsquästionen jener Zeit zu sichern. Nach ihm hat besonders *Wilhelm Ockham* mit dem Problem gerungen [3]. Die Auffassung über die Umgrenzung der veritates catholicae und ihre Arten, die in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts zur herrschenden wird, kann durch *Heinrich Totting von Oyta* veranschaulicht werden [4]. Er zählt zunächst folgende fünf Arten von katholischen Wahrheiten auf: « Pro quo sciendum quod quinque sunt genera veritatum, quantum ad praesentem propositum pertinet. Primum est earum quae in scriptura sacra continentur vel ex eis argumento necessario possunt inferri. 2um est earum quae ab ipsis apostolis ad nos per successorum relationem vel scripturas fidelium pervenerunt, licet in scripturis sacris non inveniantur inserta nec ex solis eis possint necessario argumento concludi. 3um est earum quae in fide dignis cronicis et hystoricis relationibus fidelium invenimus. 4um est earum quae ex veritatibus primi generis et secundi tantummodo vel ex eis vel alterius earum una cum veritatibus tertii generis possunt manifeste concludi. 5um est earum quae Deus praeter veritates apostolis revelatas aliis revelavit vel etim inspiravit et, si opus foret, noviter revelaret vel etiam inspiraret,

[1] Die Wendung, welche die Frage nach dem Gegenstand des Glaubens in der Spätscholastik genommen hat, kennzeichnet *R. Schultes* also: « Quaestio non amplius est: quid est articulus, quaenam credibilia sunt articuli, quinam articuli explicite sunt credendi et in quantum; sed quaeritur: quid est veritas catholica, quaenam doctrinae sunt veritates catholicae, quaenam sunt necessario explicite credendae et sciendae. Ita sub nomine veritatum catholicarum proprie ponitur quaestio de dogmate » (Introductio ... 79; vgl. Fides implicita I, 139-199).

[2] So etwa Op. Ox. IV d. 11 q. 3 n. 5.

[3] So bes. Dialogus inter magistrum et discipulum (Lugduni 1494), p. I lib. 2 c. 1-5. Ockham verzeichnet zwei Ansichten über den Umfang der veritates catholicae; nach der einen gehören nur die Offenbarungswahrheiten und die Folgerungen daraus dazu (c. 1); nach der zweiten ist ihre Reichweite größer und schließt fünf Gruppen in sich (c. 5), die sich im wesentlichen mit denen decken, die später Heinrich von Oyta aufgezählt hat (vgl. oben im Text).

[4] Henrici Totting de Oyta quaestio de veritatibus catholicis: Op. et text., fasc. XVI, Münster 1933.

quae revelatio vel inspiratio ad universalem ecclesiam absque dubitatione pervenerunt. »[1] Dann stellt er darüber folgende These auf : « Quinque genera veritatum praedicta sic videntur esse catholicae, quod eis non licet christianis dissentire. » Heinrich von Oyta zählt dann noch die Entscheidungen der Konzilien und der Päpste und die von der Kirche approbierte Väterlehre unter die veritates catholicae[2]. Die damit angebahnte Tendenz, die katholischen Wahrheiten von den theologischen Erkenntnisquellen her zu bestimmen, wurde im 15. und 16. Jahrhundert weiter ausgebaut, z. B. von Juan Torquemada[3] und fand ihre Klärung und ihren Abschluß in dem klassischen Werk des Melchior Cano De Locis theologicis[4].

Die *Aufzählung* und die *Formulierung* der genera veritatum catholicarum in der Spätscholastik ist also nicht einheitlich, sondern in einem gewissen Fluß und Entwicklungsprozeß begriffen. In dem Punkt aber, der uns hier besonders interessiert, herrscht einheitlich Übereinstimmung ohne jedes Schwanken ; alle Theologen von Ockham bis Torquemada bekennen sich zu der Ansicht, daß die aus der Offenbarung « in bona et necessaria consequentia » abgeleiteten *Schlußfolgerungen zu den veritates catholicae gehören.* Bei W. Ockham heißt es[5] : « Illae solae veritates sunt catholicae et de necessitate salutis credendae, quae in canone bibliae explicite vel implicite asseruntur, ita quod si aliquae veritates in biblia sub propria forma minime continentur, ex solis contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri. » Joh. Gerson[6] gibt folgende Definition der catholica veritas, die von Brevicoxa und Torquemada fast wörtlich wiederholt wird : « Veritas catholica potest describi, quod est veritas habita per

[1] L. c. 10 f.

[2] L. c. 14 f. (concl. 2 und 3).

[3] Torquemada zählt in seiner Summa De ecclesia (Venetiis 1561), lib. IV, 2 c. 9 folgende acht Gruppen von veritates catholicae auf : 1. die in der Schrift ausdrücklich enthaltenen Wahrheiten ; 2. die daraus sich zwingend ergebenden Folgerungen ; 3. die mündlich überlieferten Glaubenswahrheiten ; 4. die Definitionen allgemeiner Konzilien ; 5. die Glaubensentscheidungen des Papstes ; 6. die einmütige Väterlehre in Glaubenssachen ; 7. die aus den letzten vier Gruppen sich notwendig ergebenden Folgerungen ; 8. die zwar nicht zu den katholischen Wahrheiten gehörenden, aber in naher Beziehung mit ihnen stehenden Wahrheiten (« veritates catholicam veritatem sapientes ») ; vgl. *A. Lang,* Die Loci theologici des Melchior Cano 194.

[4] *A. Lang,* l. c., bes. 81 ff., 87 f.

[5] Dialogus p. I lib. 2 c. 1.

[6] Vgl. den Text oben Anm. 55.

divinam revelationem immediate vel mediate, explicite in propria verborum forma vel implicite in bona et necessaria consequentia. »

Die theologische Folgerung gehört also ohne Zweifel zu den veritates catholicae. Was ist aber mit dieser Zuteilung gemeint ? Deckt sich der Bereich der veritas catholica mit dem, was wir heute als Gegenstand der fides divina bezeichnen ? Wenn Reg. Schultes Recht hätte mit der Behauptung : « ita sub nomine veritatum catholicarum proprie ponitur quaestio de dogmate »[1], wenn also die veritates catholicae mit den eigentlichen Glaubenswahrheiten sich decken würden, dann wäre die Frage eindeutig entschieden. Aber gerade diese Voraussetzung ist fraglich und mit guten Gründen *anfechtbar*. Gewiß wollte man mit der Aufzählung der veritates catholicae eine Umgrenzung des Glaubensgebietes schaffen, oder besser gesagt dessen, was « zu glauben » (credendum) ist. Aber Glaube in diesem Zusammenhang — und was von dem Begriff fides gilt, gilt in gleicher Weise von seinem kontradiktorischen Gegenteil, dem Begriff haeresis — wurde damals nicht in dem strikten Sinn verwendet, den wir heute damit verbinden ; von Thomas bis über Cano hinaus wurde vielmehr ein *Glaubens-* und *Häresiebegriff* verwendet, der über die Reichweite der fides divina hinausgreift[2].

Als « Glaubens »-Gegenstand wurde von der Hochscholastik nicht bloß das Gebiet des « directe credendum », die Glaubensartikel betrachtet, sondern auch die Gegebenheiten des « indirecte credendum », d. h. die per accidens geoffenbarten Wahrheiten, die Folgerungen und überhaupt alles, « quibus negatis sequitur aliquid contrarium fidei »[3]. In der Spätscholastik trat an die Stelle der Scheidung zwischen dem direkte und dem indirecte credendum jene zwischen den veritates formaliter und virtualiter revelatae. Aber wiederum wurden beide Bereiche ohne Einschränkung schlechthin zum « Glauben »

[1] Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis, Opera omnia, Antwerpiae 1706, I, 27 ; andere Belege bei *Schultes* in den S. 276 Anm. 1 zitierten Werken.

[2] Auf diesen weiteren Sprachgebrauch hingewiesen zu haben ist das Verdienst von *R. Schultes*, De definibilitate conclusionum theol. : Ciencia tom. 23 (1921) 317 f. und von *F. Marín-Sola*, L'évolution homogène du dogme catholique II, 217 ff. Beide haben aber leider unterlassen, die praktischen Folgerungen daraus für ihre eigene Beweisführung zu ziehen. Für die nähere Begründung und Erläuterung des Folgenden muß ich auf den Artikel Div. Thom. 20 (1942) 224 ff., 339 ff. und 21 (1943) 90 ff. verweisen.

[3] S. Th. I q. 32 a. 4 ; II-II q. 11 a. 2. Über diese Formel und ihren Sinn vgl. Div. Tom. 20 (1942) 229 ff.

gezählt[1]. Aus diesem Sprachgebrauch darf aber nicht ohne weiteres gefolgert werden, daß man all diesen Wahrheiten die Gewißheit der fides divina zueignen wollte. Der *weitere Glaubensbegriff* war nämlich nicht von erkenntnis-theoretischen Erwägungen, die die Glaubensgewißheit festlegen sollten, bestimmt, sondern von moraltheologischen Absichten, welche die Reichweite der Glaubensverpflichtung abstecken wollten. Beide Gesichtspunkte hängen gewiß innigst zusammen; eigentliche Glaubensverpflichtung setzt eigentliche Glaubensgewißheit voraus; aber das gilt nur von der Glaubenspflicht in spezifischem Sinn, nicht von jeder inneren Bindung, die aus dem Glauben sich ergibt. Eine *lebendige und konsequente Glaubenshaltung* kann sich nämlich gar nicht auf die unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten beschränken, sondern erstreckt sich auch auf alles, was mit diesen Wahrheiten, sei es als Grundlage und Voraussetzung, sei es als Folgerung und Auswirkung, in notwendigem Zusammenhang steht. In diesem weiteren Sinn sind alle veritates catholicae, auch die theologischen Schlußfolgerungen zu « glauben »; in diesem weiteren Sinn verstößt ihre Leugnung gegen den « Glauben » und wird zur « Häresie ». So verwendet man die Ausdrücke bis über das 16. Jahrhundert hinaus. Nicht bloß die Anwälte der Definierbarkeit der conclusio theologica, wie Petrus Soto, bedienen sich dieser Terminologie, auch die radikalen Gegner derselben, wie Melchior Cano und Ludwig Molina, fügen sich diesem Sprachgebrauch.

Wenn deshalb im 14. und 15. Jahrhundert die veritates catholicae als veritates credendae bezeichnet werden, und schlechthin zum « Glauben » gerechnet werden, so darf das zunächst nur vom Glauben im weiteren Sinn verstanden werden. Daß die Ausdrücke im präzisen Sinn der fides divina gemeint seien, das müßte in jedem einzelnen Fall erst nachgewiesen werden. In einer Zeit, in der man die Bekämpfung häretischer Strömungen und sektiererischer Bewegungen als eine vordringliche Aufgabe empfand, drängten sich praktische Gesichtspunkte für die Beurteilung des Glaubensbereiches in den Vordergrund. Man war weniger daran interessiert, *theoretisch* genau den Umfang der Glaubensgewißheit abzustecken, als vielmehr daran, die Erfordernisse einer *praktischen Glaubenshaltung* festzulegen. Das ersieht man, wenn man z. B. im Directorium inquisitorum des Nicolaus Eymericus nachliest, wie er die subjektive Glaubensverpflichtung für die verschiedenen Gruppen von Gläubigen, die minores, mediocres und maiores, zu

[1] Die Belege siehe *Marín-Sola*, a. a. O. II, 217 f.; *Lang*, Div. Thom. 21 (1943) 91 f.

bemessen und detailliert zu bestimmen sucht [1]. Auch dort, wo er vom Glaubensmaß der maiores handelt, hat er nicht den Bereich der objektiven Glaubensgewißheit, sondern die Anforderungen des subjektiven Glaubenslebens zum Maßstab genommen.

Daß die Aufzählung der veritates catholicae die Reichweite der Glaubensverpflichtung in diesem weiteren Sinn umgrenzen sollte, ist unschwer nachzuweisen. Heinrich Totting von Oyta charakterisiert das Wesen der veritas catholica dahin, daß sie den Christen zur Zustimmung verpflichten: « sic videntur esse catholicae, quod eis *non licet* christianis *dissentire.* » [2] Nach Walter von Bamberg gehören zu ihrem Bereich alle Wahrheiten, « quibus *adstringimur assentire* ». Auch weniger heilswichtige Wahrheiten muß man firma fide glauben, « quia ex revelatione et approbatione ecclesiae Dei proveniunt, cui nullus catholicus *debet dissentire* ». Zu den veritates catholicae werden deshalb von ihm auch gezählt « aliae veritates, quae dicuntur in facto existere, cuiusmodi sunt veritates de gestis ecclesiae et sanctorum, qui in cronicis et historiis fide dignis habentur, quae etiam asserunt a fidelibus *minime respuendas* » [3]. Man kann nicht sagen, daß solche Formulierungen und Ausdrücke angebracht wären, wenn man sich zur Annahme dieser Wahrheiten unmittelbar im göttlichen Glauben verpflichtet gefühlt hätte. Sie binden im « Glauben », weil sie zur Konsequenz einer vollen, lebendigen, gesunden Glaubenshaltung gehören.

Auch die Tatsache, daß man nicht bloß verschiedene « genera », sondern auch *verschiedene « gradus »* der veritates catholicae unterschieden hat, beweist, daß man nicht alle in gleicher Weise zur fides divina gezählt hat, die ja ihrem innersten Wesen nach keinerlei Gradunterschiede mehr duldet. So hat J. Gerson [4] 6 Grade, bzw. 4 Hauptstufen (« gradus principales ») von veritates catholicae unterschieden. Die erste Hauptstufe, welche die ersten drei Grade, nämlich die Schriftwahrheiten, die apostolischen Überlieferungen und die speziellen Privatoffenbarungen zusammenfaßt, enthält nur « veritates immediate et

[1] Directorium inquisitorum, ed. *Fr. Pegna*, Venetiis 1595, I q. 3-8. Darnach sind die Kuraten verpflichtet, zu glauben, daß Wucher Sünde ist, wegen ihrer Pflicht zum Beichthören; die kirchlichen Vorsteher müssen ihres Amtes wegen alles glauben, was von der Kirche als approbierte Wahrheit verkündet wird.

[2] Quaestio de veritatibus catholicis: Op. et text. fasc. XVI, Münster 1933, 11.

[3] Cod. theol. 77, Bamberg, fol. 2rb.

[4] Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis, Opera omnia, Antwerpiae 1706, I, 22 ff.

explicite a Deo revelatae ». Die theologischen Schlußfolgerungen bilden teils den vierten Grad, bzw. die zweite Hauptstufe ; teils gehören sie zum fünften Grad, bzw. zur dritten Hauptstufe der veritates catholicae. Zur dritten Hauptstufe gehören unter anderen Folgerungen, « quae ... deducuntur in consequentia tantummodo probabili vel topica » ; zur vierten Hauptstufe zählen die Wahrheiten, « quae tantummodo faciunt ad nutriendam vel fovendam devotionem religiosamque pietatem ». Daß diese letzteren Gruppen nicht mehr zum göttlichen Glauben gehören, ist klar. Die veritates catholicae greifen also — und das genügt für unsere Beweisführung — sicherlich über den Bereich der fides divina hinaus.

Zum *Wesen der veritas catholica* gehört also nicht die *unmittelbare Verankerung* im *göttlichen* Glauben. Wenn die theologischen Schlußfolgerungen zu den veritates catholicae gerechnet werden, so kann daraus nicht geschlossen werden, daß man ihnen die Gewißheit des göttlichen Glaubens zuschrieb, sondern nur, daß man sie zur Verantwortlichkeit einer christlichen Glaubenshaltung rechnete. Sie stehen in so innigem Zusammenhang mit den Offenbarungswahrheiten, daß ein Zweifel ihnen gegenüber sich als Zweifel an der Offenbarung auswirken müßte. Gregor von Rimini, der vielfach als Vertreter der vollen Glaubensqualität der conclusio theologica bezeichnet wird, hat für seine Einstellung gerade diese Begründung gegeben : « Igitur si theologus de veritate conclusionis theologicae dubitaret, quam utique certus est sequi ex s. scriptura, consequenter dubitaret de veritate s. scripturae. »[1] Diesen Standpunkt kann, ja muß auch jeder Gegner der Definierbarkeit der conclusio theologica vertreten. Mit genau der gleichen Begründung hat der hl. Thomas das weite Gebiet des indirecte credendum zum « Glauben » gerechnet[2] und hat Melchior Cano, der doch eine ganz scharfe Trennungslinie zwischen der Gewißheit des Glaubens und der Gewißheit der Theologie zieht, die theologischen Folgerungen als « glaubens »pflichtig erklärt[3].

[1] Prol. q. 4 a. 4.

[2] S. Th. I q. 32 a. 4. Vgl. Div. Thom. 20 (1942) 214 f., 339 ff.

[3] Die Ablehnung der Konklusionen verstößt nach Cano gegen den Glauben, weil sie zu ihm in einer « indirecta quidem et consequens, sed vera et naturalis repugnantia » stehen (De Locis theol. lib. XII c. 5). Báñez gibt den Grund für den « Glaubenscharakter » der theol. Folgerungen also wieder : « Et nihilominus dicuntur conclusiones esse de fide non immediate, sed mediate, et oppositum illarum dicitur error circa fidem mediate : et qui contrarium sentit, venit in suspicionem haeresis, praesertim si philosophus est : quia ille non est credendus

Die conclusiones theologicae werden zum « Glauben » gerechnet von Thomas, von den Spätscholastikern und noch von Melchior Cano. Aber diese Zuteilung ist, hier wie dort, nicht dogmatisch von der Gewißheit der fides divina gemeint, sondern moraltheologisch von der Glaubensverpflichtung, Glaubenspflicht in dem weiteren Sinn einer Bindung zur inneren Zustimmung auf Grund des Glaubens verstanden.

IV. Das Verhältnis der conclusio theologica zur fides divina.

Die Scholastiker des ausgehenden Mittelalters haben bezüglich der conclusio theologica vor allem zwei Fragen erörtert : sie wollten feststellen, inwieweit ihr einsichtige Gewißheit zukommt und inwieweit sie unter die moralische Verantwortlichkeit des Glaubens fällt. Verschieden davon ist die moderne Fragestellung. Für die heutige Theologie steht die einzigartige, übernatürliche Gewißheit und Unfehlbarkeit der Glaubensgewißheit beherrschend im Mittelpunkt des Problems. Heute lautet die Frage : Können die übernatürlichen Qualitäten der Glaubensgewißheit auch für die theologischen Folgerungen in Anspruch genommen werden, die doch auch auf natürliche Erkenntnisse sich stützen und durch ein bloß natürlich gesichertes Schlußverfahren gewonnen werden ? Wir fragen nicht, ob die conclusio theologica *nur* geglaubt, d. h. nur mit *inevidenter* Erkenntnis erfaßt werden kann, sondern ob sie *noch* geglaubt werden kann, d. h. ob ihr die volle *übernatürliche* Glaubensgewißheit zukommt. Wir fragen auch nicht, ob sie zu einer *gläubigen* Zustimmung verpflichtet, sondern ob die Zustimmung, die wir ihr schulden, die *spezifisch theologische* Glaubenszustimmung ist. Uns geht es darum, ob durch die theologische Denkarbeit das Gold der göttlich verbürgten Offenbarungswahrheit durch die Beimischung bloß menschlicher Weisheit getrübt, oder ob die absolute, unfehlbare Gewißheit des Glaubens trotz der Beimischung fehlbarer menschlicher Erkenntnisfaktoren in voller Kraft erhalten bleibt [1].

negare quae sunt nota lumine naturali, ac per consequens creditur negare principium fidei » (Scholastica Comm. in primam partem Angelici doctoris S. Thomae, Duaci 1614, q. 1 a. 2 ad 3).

[1] Zum Beweis genügt ein Blick in die neueren Werke, die sich mit dem Theologieproblem beschäftigen. Die Homogenität der theologischen Erkenntnisse mit dem Dogma, bzw. den Offenbarungsgegebenheiten aufzuzeigen, ist das Hauptanliegen der rühmlich bekannten Werke von *A. Gardeil*, bes. Le donné révélé et la théologie [2], Paris 1910, [3] 1932 (ed. Chenu). Auch bei *L. Charlier*, Un essai

Es erhebt sich nun die Frage, ob die Theologen der Spätscholastik diese Seite des Problems gar nicht gesehen, ob sie die dogmatische Gewißheitsqualität der conclusio theologica in keiner Weise erörtert haben. Diese Frage ist umso mehr berechtigt, als die Scholastik seit Beginn des 13. Jahrhunderts die *Einzigartigkeit der Glaubensgewißheit* betont und oft recht klar zum Ausdruck gebracht hat. Für Philipp den Kanzler und Wilhelm von Auxerre ist der Glaube « certior quam scientia »[1]. Alexander von Hales betont, daß die Theologie, die sich auf göttliche Inspiration stützt, « verius est scientia quam ceterae scientiae »[2]. Nach *Bonaventura* ist die Wahrheit des Glaubens unfehlbar gewiß, weil sie durch den Heiligen Geist garantiert wird : « doctrina fidei magis veraciter est tradita quam aliqua scientia philosophica, quia Spiritus sanctus et ipse Christus ... in nullo falsum dixerunt. »[3] Am klarsten hat *Thomas von Aquin* die unvergleichliche Überlegenheit der Glaubenserkenntnis gegenüber dem natürlichen Erkennen hervorgehoben. Er unterscheidet zwischen der *certitudo adhaesionis*, die sich nach dem *objektiven Gewißheitsgrund* richtet, und dem *subjektiven Gewißheitsgrad* der *certitudo evidentiae*[4]. Steht der Glaube an Einsichtigkeit dem Wissen nach, so übertrifft er es an Festigkeit und Zuverlässigkeit. « Fides habet maiorem certitudinem, quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae et intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit maior evidentia eorum quibus assentitur. »[5] Der Glaube ruht nämlich auf dem objektiv sichersten Gewißheitsgrund, der überhaupt denkbar ist, nämlich dem Zeugnis

sur le problème théologique, Thuillies 1938 und bei *P. Wyser*, Theologie als Wissenschaft, Salzburg 1938, steht das Verhältnis der Theologie zu den die übernatürliche Glaubensgewißheit tragenden Faktoren beherrschend im Mittelpunkt.

[1] *G. Engelhardt*, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp den Kanzler († 1230) : BB XXX, 4-6, 240 ff., 438, 455 f.

[2] Summa theol. I q. 1 n. 1 ; vgl. *Krebs*, a. a. O. 26*.

[3] III Sent. d. 23 a. 1 q. 4 ad 4 (ed. Quaracchi III, 482).

[4] « Certitudo potest considerari dupliciter : uno modo ex causa certitudinis et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam ; et hoc modo fides certius est tribus praedictis, quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti et sic dicitur certius quod plenius consequitur intellectus hominis ; et per hunc modum ... fides est minus certa. Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quae ex parte subiecti est, iudicatur secundum quid, inde est quod fides est simpliciter certior ; sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos » (II-II q. 4 a. 8). Ebenso De Ver. q. 10 a. 82 ad 6.

[5] III Sent. d. 23 q. 2 a. 2 q^a 3.

des unfehlbaren Gottes: « ... multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest. »[1] Auch in der *Spätscholastik* ging das Bewußtsein von der Überlegenheit der Glaubensgewißheit nicht verloren. Die immer wiederkehrende Quaestio: Utrum fides sit certior scientia, wird im allgemeinen, wenn auch mit Schwankungen und Abweichungen im einzelnen, affirmativ beantwortet. Gegen Franciscus von Marchia betont z. B. der anonyme Autor des Cod. Vat. lat. 1113, daß der Glaube zwar nicht « ex certis evidentibus » schöpfe, daß er aber « certitudine adhaesionis ex imperio voluntatis et inductione divina » eine einzigartige Sicherheit habe[2]. Nach Heinrich von Langenstein ist der Glaube, wenn auch nicht seiner Einsichtigkeit nach, so doch seiner Sicherheit nach der sinnlichen Erfahrung überlegen, weil er auf Gottes Einwirkung zurückgeht; « sed motio divina certior est et infallibilior ad verum quam quaecunque experientia sensualis. »[3] Nach Walter von Bamberg steht das Wissen « ratione probationis », das Glauben aber « ratione firmae adhaesionis » höher[4].

Mußte da nicht die Frage auftauchen, ob diese höhere Gewißheit des Glaubens in den aus dem Glauben gewonnenen Schlußfolgerungen erhalten bleibt?

Eine Durchforschung der Hoch- und Spätscholastik unter diesem Gesichtspunkt führt aber nur zu recht mageren Ergebnissen. Die meisten Scholastiker haben sich mit diesem Problem nicht beschäftigt. Das gilt wie von der Hochscholastik, so auch noch für das 14. Jahrhundert und zum größten Teil auch noch für das 15. Jahrhundert. Wenn auch in dieser Zeit des Niedergangs die theologische Reflexion sich mehr und mehr den erkenntnistheoretischen Fragen zuwendet, die Frage nach der übernatürlichen Qualität der theologischen Erkenntnisse fiel nicht unter dieses Interesse. Der tiefere Grund hiefür dürfte darin gelegen sein, daß die Spätscholastik überhaupt wenig Sinn und Aufgeschlossenheit für den Wert und für die Bedeutung der fides infusa hatte[5]. Man hat zwar an ihrer Notwendigkeit fest-

[1] II-II q. 4 a. 8 ad 2.

[2] Cod. Vat. lat. 1113, fol. 20va; vgl. *Lang*, Wege der Glaubensbegründung, 98.

[3] Clm 11591, fol. 28vb.

[4] Cod. theol. 77, Bamberg, fol. 8ra.

[5] Kennzeichnend für diesen Mangel dürften die diesbezüglichen Äußerungen des Durandus sein: « Infunditur autem fides non quia sine ea infusa non possumus credere verum supernaturale: sed quia non ita prompte et faciliter » (III Sent. d. 23 q. 6 a. 2); « ... videtur esse dicendum, quod sine quocunque habitu supernaturali potest intellectus noster veritati articulorum assentire » (II Sent. d. 28 q. 1).

gehalten, hat aber diese Notwendigkeit nicht aus *inneren* Gründen abgeleitet, sondern nur auf die *positive* Anordnung Gottes zurückgeführt. Und fast allgemein vertrat man damals die Anschauung vom diskursiven Aufbau des Glaubens und suchte seine Gewißheit syllogistisch aus den Glaubwürdigkeitsgründen zu gewinnen [1]. Darüber mußte natürlich das Gefühl für die Sonderstellung der Glaubenszustimmung verloren gehen oder in den Hintergrund gedrängt werden.

In der Tat dürften von den Texten, auf die Marín-Sola sich für seine These beruft, daß man die conclusio theologica zur fides divina rechnet, kaum einer beweiskräftig sein [2].

[1] Belege hiefür siehe *Lang*, Wege der Glaubensbegründung 94 ff., 102, 108 ff., 112 f. Die Vorwürfe, die von *K. Eschweiler*, Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, und seinen Nachbetern der « Barockscholastik » vielfach zu Unrecht gemacht werden, könnten mit mehr Recht gegen viele Spätscholastiker geltend gemacht werden.

[2] *Marín-Sola*, a. a. O. II, 147 ff. — Mit dem meisten Recht scheint man sich für die erwähnte These auf Petrus Aureoli berufen zu dürfen; er rechnet nämlich die theologischen Folgerungen zum « Glauben » und betrachtet ihre Leugnung als « Häresie » : « In processu vero secundo, dum proceditur ex una propositione credita et alia necessaria aut ex ambabus creditis ad inquirendum de aliquo, quod est in fide dubium, quid tenendum est, non acquiritur alius habitus nisi fides ; ille siquidem habitus fides est, cuius oppositum est haeresis. Sed oppositum conclusionis deductae ex uno articulo et una propositione necessaria est haereticum » [Commentariorum in primum librum Sent., Prol. q. 1 a. 2 (Romae 1596)]. Aber abgesehen davon, daß Petrus Aureoli gerade in diesen Fragen ein Einzelgänger war und als solcher betrachtet und bekämpft wurde (siehe oben S. 264 Anm. 5), für die Beweiskraft solcher Texte müßte nachgewiesen werden, daß die Ausdrücke fides und haeresis im strikten Sinne gemeint sind. Dort wo Aureoli an das Problem der theologischen Gewißheit der Folgerungen gleichsam mit den Füßen hinstößt, weicht er ihm aus, ohne es klar beantwortet zu haben. Gegen die Zuteilung der conclusio theologica zum Glauben erhebt er nämlich selbst folgenden Einwand : « ... cum ad aliquam conclusionem duae praemissae in duobus luminibus notae concurrunt, illa conclusio non debet dici cognosci in altero illorum tantum. Quaelibet enim praemissa causat aliquid sui luminis in conclusione ut videtur : quare in ea est aliquid luminis utriusque. Sed in tali deductione praemissa illa, quae est articulus, nota est lumine fidei, illa vero quae ponitur necessaria nota est in lumine naturali ; ergo conclusio non cognoscetur in lumine fidei ut videtur. » Man meint das Problem der theologischen Folgerung, und zwar nach seinen beiden Aspekten, könnte nicht schärfer aufgeworfen werden. Wenn man aber in der Antwort des Aureoli eine Beachtung der beiden Gesichtspunkte erwartet, so wird man enttäuscht. Die Lösung, die er gibt, lautet : « ... quae tenetur ex fide claudicat quantum ad evidentiam, licet sit perfectior quantum ad adhaerentiam ; propositio vero necessaria perfectior est quantum ad evidentiam, etsi non quantum ad adhaerentiam, quia immobilius adhaerendum est iis quae tenentur per fidem quam iis quae cognoscuntur scientifice, ut in martyribus patet. Ideo conclusa propositio tenebitur lumine fidei aenigmatico et obscuro sicut articulus. » Damit ist aber nur die eine Seite, die

Ein gutes *Kriterium* dafür, unter welchem Aspekt ein Theologe das Problem der theologischen Schlußfolgerungen sieht, ergibt sich aus der Art, wie er dabei das Axiom: Conclusio peiorem semper sequitur partem verwendet. In einer theologischen Schlußfolgerung, die aus einer gewußten und einer geglaubten Prämisse gewonnen wird, überragt die Vernunftprämisse bezüglich der certitudo evidentiae die Glaubensprämisse, steht aber bezüglich der certitudo adhaesionis hinter der im göttlichen Glauben gewissen Prämisse weit zurück. Wo nun der Gesichtspunkt der Evidenz und *Wissenschaftlichkeit* im Vordergrund steht, wird man die inevidente Glaubensprämisse als die peior pars betrachten und der Schlußfolgerung die zur Wissenschaftlichkeit notwendige Einsicht abstreiten. In diesem Sinn berief man sich damals sehr häufig auf das erwähnte Axiom *für* die bloße Glaubensgewißheit der conclusio theologica [1]. Wo man dagegen die Glaubensgewißheit vor allem in ihrem *übernatürlichen Wesen* sieht, wird man die bloß natürlich gewisse Prämisse als die pars peior ansehen und unser Axiom als Argument oder wenigstens als Schwierigkeit *gegen* den Glaubenscharakter der Schlußfolgerung anführen. In diesem Sinn wird es in den modernen Erörterungen der Frage immer wieder in die Wagschale geworfen [2]. Es muß nun auffallen, daß das Axiom unter diesem zweiten Aspekt kaum je einmal in der Spätscholastik zitiert wird; der Grund hiefür kann nur sein, daß man diese Seite des Problems damals noch nicht sah oder sich nicht dafür interessierte.

Nur ein einziger Text ist mir bisher begegnet, nämlich bei J. Gerson in der schon erwähnten Schrift « Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis », in dem die übernatürliche Gewißheit der Glaubensprämisse als die höhere Gewißheit betrachtet

noetische Seite des Problems beantwortet: die Folgerung ist inevident. Ob Aureoli hier auch die conclusio der übernatürlichen Gewißheit nach mit den Artikeln gleichstellen wollte, wage ich nicht zu entscheiden; es fehlt ihm die Aufgeschlossenheit für den theologischen Kern der Frage.

[1] Vgl. die oben S. 269 angeführten Texte von Franz von Mayronis, Marsilius von Inghen (S. 270), Hervaeus Natalis (S. 270 f.).

[2] Bei *Chr. Pesch*, Praelectiones dogmaticae VIII (Freiburg 1898) findet sich folgende Beweisführung: « Ergo id quod logice partim nititur auctoritate humanae rationis ut motivo interno, non informatur ea auctoritate, ut constituatur obiectum credibile per fidem divinam. Quare assensus in talem conclusionem est necessario inferior assensu fidei; nam peiorem sequitur semper conclusio partem, ut logica docet » (prop. XV). Auch *A. Gardeil*, Le donné révélé, Paris 1910, führt öfters das Axiom an als eine Schwierigkeit gegen die Homogeneität von Theologie und Dogma (z. B. 228, 236).

und unter Berufung auf unser Axiom der unter Zuhilfenahme einer Vernunftprämisse gewonnenen Folgerung die volle Glaubensgewißheit abgestritten wird. Es handelt sich um den fünften Grad der veritates catholicae, nämlich um solche theologische Folgerungen, « quae ... in consequentia tantummodo probabili vel topica vel dum in antecedente ponitur propositio, quae ad fidem est impertinens, quamvis supponatur vera »[1]. Über diese letzte Gruppe von Folgerungen urteilt Gerson also : « Porro dum propositionibus fidei apponitur aliqua quae non est de fide, tunc totum, quod est una copulativa, non potest simpliciter dici de fide, quia sequitur debiliorem partem, ut si in ea esset una contingens, tota esset contingens, quamvis essent multae necessariae. Dicitur nihilominus talis propositio, ad cuius verificationem requiritur una propositio non pertinens ad fidem, quod sapit fidem, si sit vera, vel quod sapit haeresim, si sit falsa. » In gleicher Klarheit und Eindeutigkeit dürfte die Frage nach der dogmatischen Gewißheit der conclusio theologica in jener Zeit noch selten gestellt worden sein. Und das ist das Wichtige an diesem Text ; er beweist, daß nunmehr die *neue Problemstellung sichtbar* geworden ist, nämlich ob und inwieweit die übernatürliche Gewißheit der Offenbarungsprinzipien in der theologischen Folgerung nachwirkt. Zu welcher Lösung freilich Gerson sich bekennt, ist nicht leicht zu ergründen. Sicher hat er den zum fünften Grad der kath. Wahrheiten gezählten Folgerungen die volle Glaubensgewißheit abgesprochen. Er rechnete aber andere Folgerungen, « quae concluduntur ex praemissis veritatibus (d. h. die immediaten geoffenbarten Wahrheiten der ersten drei Grade) in consequentia certa in lumine fidei vel in evidenti lumine naturali, quamvis non in propria forma verborum illic habeantur »[2] zum vierten Grad, bzw. zum zweiten gradus principalis. Es ist nicht ganz klar, wie die Grenzlinie zwischen den zum vierten und den zum fünften Grad gerechneten Folgerungen zu ziehen ist, und es ist nicht ganz klar, wie der Gewißheitscharakter des zweiten gradus principalis, der zwischen der Glaubensgewißheit der unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten des ersten und den nicht mehr dem Glauben unterliegenden Wahrheiten (veritates fidem sapientes) des dritten gradus principalis liegt, näher bestimmt werden soll. Diese Fragen zu lösen würde hier zu weit führen. Soviel steht jedenfalls fest, daß Gerson nicht sämtliche

[1] *Gerson*, Opera omnia, Antwerpiae 1706, I, 23.
[2] Ebend.

Folgerungen uneingeschränkt zur fides divina zählt, daß diese vielleicht erste eindeutige Aufrollung des theologisch-dogmatischen Problems der conclusio theologica in der Spätscholastik nicht für, sondern gegen die These Marín-Solas spricht.

Es muß der Einzelforschung überlassen bleiben, noch weitere direkte Stellungnahmen zu unserem Problem aus dem 14. oder 15. Jahrhundert aufzufinden. Viele werden sich sicherlich nicht finden lassen.

Aber läßt sich nicht vielleicht *indirekt* aus ihren sonstigen Anschauungen auf die Einstellung der Spätscholastiker zu unserer Frage schließen ? Nach Marín-Sola bietet die Art, wie ein Theologe das *Verhältnis des theologischen Habitus zum Glaubenshabitus* bestimmt, einen sicheren Anhaltspunkt dafür, wie er die Gewißheit der conclusio theologica wertet [1]. Die Anwendung dieses Kriteriums dürfte aber wiederum durchaus nicht zugunsten der These Marín-Solas ausfallen. Ich muß mich mit ein paar Hinweisen begnügen. Sicher haben die enge an Thomas sich anschließenden Theologen zwischen Theologie und Glaube reinlich geschieden. Die Ansicht des *Hervaeus Natalis* ergibt sich aus folgenden Worten : « . . . theologia nihil aliud est, quam quidam habitus creditivus discursivus faciens fidem de his quae virtualiter et implicite in fidei articulis continentur propter credulitatem primorum creditorum, quae sunt fidei articuli, in quo distinguitur a fide et scientia et cum eis convenit : quia in hoc quod est habitus creditivus convenit cum fide et distinguitur a scientia, quae est habitus evidens ; in hoc autem quod est habitus discursivus differt a fide, quae non est habitus discursivus et convenit cum scientia, quae est habitus discursivus. » [2] Gleich eindeutig ist die Entscheidung des *Heinrich von Friemar* in seinem Quodlibet (ca. 1305). Die Theologie, so sagt er, betrachtet ihre Gegenstände von einem anderen formellen Gesichtspunkt aus als der Glaube ; sie hat auch eine andere Einstellung zu den erfaßten Wahrheiten und andere Lebensgesetze als der Glaube [3]. Nach

[1] L'évolution homogène du dogme cath. II, 236 : « Un des meilleurs moyens de savoir si un théologien considère comme immédiatement de foi ou seulement médiatement les conclusions théologiques qui ne sont connues que par un raisonnement évident, c'est de voir si ce théologien admet ou non la distinction spécifique entre les 'habitus' de foi et de théologie ou entre l' 'habitus' des principes et l' 'habitus' des conclusions de la Science Sacrée. »

[2] Defensa I p. a. 9, *Krebs*, a. a. O. 47*.

[3] Das Quodlibet liegt in Cod. 662, fol. 187-209 der Bibl. Antoniana in Padua vor. In der 13. qu. : Utrum de ratione theologiae sit inevidentia (fol. 203v-204v)

Skotus ist die Theologie zwar keine Wissenschaft, aber ein vom Glauben verschiedener habitus [1]. So viel ich sehe, unterscheidet sich auch die Ansicht der späteren *Skotisten* und *Augustinertheologen* nicht wesentlich davon, obwohl sie vielfach die Theologie als fides bezeichnen. Manche dieser Aussagen beziehen sich nämlich nur auf den « habitus declarativus » der Theologie oder auf die rein positive Gewinnung der Glaubensprinzipien, scheiden also für unsere Beweisführung aus. Andere betreffen zwar die deduktive Theologie ; aber unter der fides, der sie gleichgesetzt wird, ist die « fides acquisita » verstanden [2]. Wenn Johann de Bassolis oder Alphons von Toledo oder Petrus von Candia u. a. die Theologie, genau so wie Hervaeus, einen « habitus *quidam* creditivus et fides *quaedam* » nennen, so dürften diese Ausdrücke nicht so fast die *Gleichstellung* der Theologie mit der fides divina beweisen, sondern im Gegenteil die theologische Gewißheit deutlich von der übernatürlichen Gewißheit des eingegossenen Glaubens *abheben.*

Soviel dürfte sich aus unserer Untersuchung ergeben haben, das die Art, wie man in der Spätscholastik das Problem der conclusio theologica sah, sich ganz wesentlich von unserer heutigen Problemstellung unterscheidet. Man hat damals die theologischen Folgerungen ihrem noetischen Gewißheitscharakter nach in das Gebiet der inevidenten « Glaubens »erkenntnis verwiesen ; man hat sie zur Verant-

heißt es : « ... ad assentiendum diversis credibilibus non oportet unum mediante alio in primam veritatem resolvi, sed immediate quocunque seorsum proposito tanquam a prima veritate revelato, fides rationis assensum inclinat ; non autem sic est in ordine deductionis consequentis ex habitu theologico ; quia talis deductio fit modo syllogistico, oportet procedere in conclusionem credibilium posteriorum mediantibus prioribus ». « Fides cum sit habitus infusus non potest haberi nisi per Dei influentiam specialem, theologia vero suppositis articulis crescit per investigationem rationis sub influentia gratiae .... » Ich entnehme diese Texte der Arbeit von *Cl. Stroick*, Heinrich von Friemar (c. 1245-1340). Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik (Bonner Dissertation 1943).

[1] Op. Ox. III d. 24 n. 14-17.

[2] Gregor von Rimini charakterisiert die Theologie also :

1. quod ex discursu theologico non per se acquiritur scientia ;
2. quod acquiritur adhaesio in animo dantis fidem sacrae scripturae, in aliis non ;
3. quod acquiritur non adhaesio cum formidine ;
4. quod acquiritur fides quaedam : ex quo patebit quod habitus theologiae, qui consequenter acquiritur, est quidam habitus creditivus et fides quaedam acquisita (Prol. q. 1 a. 4). Es ist unmöglich, aus diesen Worten eine Gleichstellung der Theologie mit dem göttlichen Glauben herauszulesen, zumal Gregor anschließend verrät, daß er hier einen weiteren, noetischen Glaubensbegriff zugrunde legt.

wortlichkeit einer lebendigen Glaubenshaltung gerechnet ; man hat ihr aber nicht die Gewißheit der fides divina zugeschrieben. Die gegenteilige These, wie sie bisher vertreten wurde, bedeutet eine arge Verkennung der damaligen theologischen Situation [1]. Wenn man der Spätscholastik schon einen Vorwurf machen will, so könnte er nur dahin lauten, daß sie die Einzigartigkeit und Eigenständigkeit der übernatürlichen Glaubensgewißheit *zu wenig* erkannte und so für das eigentlich theologische Problem der conclusio theologica *keinen* Blick hatte. Erst seit sich die Theologie wieder voll auf ihren übernatürlichen Ausgangspunkt und auf die Sonderstellung des göttlichen Glaubens besann, fragte man nach dem Verhältnis der theologischen Erkenntnisse zu diesem übernatürlichen Glauben und zu seiner Gewißheit. Der Umschwung wurde besonders durch jene Theologen vollzogen, die sich wieder enge an den Aquinaten anschlossen und dem Geiste seiner Theologie folgten, so besonders durch Capreolus, Cajetan, Franz Vitoria, Melchior Cano. Seitdem beherrscht die eminent theologische Frage nach dem Verhältnis der Theologie und theologischen Folgerungen zur fides divina die ganze an die conclusio theologica anknüpfende Problematik.

[1] Der Hauptgrund dieser Verkennung liegt darin, daß man den Bedeutungswechsel der Ausdrücke und Begriffe zu wenig in Rechnung gezogen hat. Die Notwendigkeit eines « Enchiridion terminorum » (*A. Deneffe*, Schol. 1943) für Theologie und Dogmengeschichte ist damit erneut bewiesen.

Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen.

Von Dr. Joh. BRINKTRINE.

Das Problem, das in dem Thema : « Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen » enthalten ist, wird offenbar, wenn wir zwei Sätze aus verschiedenen kirchlichen Dokumenten einander gegenüberstellen. In dem ersten Kanongebet nach der Konsekration betet der Priester : « Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et *plebs tua sancta, eiusdem* Christi Filii tui, tam beatae passionis etc. *offerimus praeclarae maiestati tuae* de tuis donis ac datis *hostiam puram, hostiam sanctam* » etc. Hier wird gesagt, daß auch das christliche Volk Gott ein reines, heiliges, unbeflecktes Opfer darbringt. Auf der anderen Seite heißt es in Canon 802 des Codex Juris Canonici : « Potestatem offerendi Missae sacrificium habent soli sacerdotes. »[1] Unter sacerdotes sind aber die Bischöfe und Presbyter zu verstehen. Wie sind nun diese beiden scheinbar sich widersprechenden Aussagen zu vereinen, auf der einen Seite der Satz : auch das Volk bringt das eucharistische Opfer dar, auf der anderen Seite der Satz : nur die Bischöfe und Presbyter haben die Gewalt, das Meßopfer darzubringen ?

* * *

Wenn wir eine Antwort auf diese Fragen geben wollen, müssen wir offenbar zunächst feststellen, worin das Opfern oder, was auf eins herauskommt, das Priestertum besteht. Denn Opfer und Priestertum sind Korrelatbegriffe, und die Hauptfunktion des Priesters ist die Darbringung des Opfers. Der Priester ist wesentlich der von Gott selbst bestellte Mittler zwischen ihm und den Menschen ; als solcher hat er die Aufgabe, den Menschen das Göttliche oder Heilige zu

[1] Man vergleiche auch hiermit Tridentinum, Sess. XXII, can. 2 : « Si quis dixerit, illis verbis : 'Hoc facite in meam commemorationem' (Lk. 22, 19 ; 1 Kor. 11, 24), Christum non instituisse Apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes *offerrent* corpus et sanguinem suum : A. S. » (Denzinger, Enchiridion Symbolorum etc. n. 949).

schenken und die Gaben der Menschen, vor allem das Opfer, Gott darzubringen [1].

Daß der Priester von *Gott* als Mittler bestellt sein muß, liegt in der Natur der Sache und wird Hebr. 5, 4 ausdrücklich gefordert : « Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron. »

Priester im eigentlichsten und vollkommensten Sinne ist Christus. Ihm kommen alle Eigenschaften des Priesters im wahrsten Sinne zu : er ist nach Hebr. 5, 5 der von Gott selbst bestellte Mittler : « Sic et Christus non semetipsum clarificavit, ut Pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum : Filius meus es tu, ego hodie genui te. » Er teilt ferner das Heilige den Menschen mit : er ist Einsetzer und Spender aller Sakramente, wie in der Sakramentenlehre nachgewiesen wird ; er vermittelt die heilige, göttliche Lehre ; er ist sogar der Abschluß aller Offenbarungen Gottes an die Menschheit (vgl. Hebr. 1, 1 f.). Christus bringt auch unsere Gaben Gott dar : wie er in den Tagen seines Erdenlebens für uns gebetet hat, so ist er auch im Himmel immerfort als Fürsprecher tätig : « semper vivens ad interpellandum pro nobis » (Hebr. 7, 25) ; er hat sich endlich am Kreuze für uns seinem himmlischen Vater zum Opfer dargebracht und opfert sich täglich in der Eucharistie : « idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit » (Trident., Sess. XXII., cap. 2 : Denz. 940) [2].

Wenn die Wahrheit, daß Christus wahrer und eigentlicher Priester ist, bislang auch noch nicht feierlich definiert ist, so ist sie doch offenbare Glaubenslehre. In der Heiligen Schrift ist sie an einigen Stellen klar ausgesprochen, an anderen wenigstens angedeutet : Is. 53 ; Jer. 30, 21 ; Zach. 4 ; 6, 11 ; Ps. 109 (von dem Herrn Mt. 22, 42-45 auf sich selbst bezogen) ; Mt. 20, 28 ; Joh. 10, 17 ff. ; Hebr. 4, 4-10, 29 behandelt das Priestertum Christi thematisch. Die Lehre der Tradition über diesen Punkt ist völlig einhellig. Auf einen eingehenden Schrift- und Traditionsbeweis können wir hier verzichten.

[1] « Proprie officium sacerdotii est esse mediatorem inter Deum et populum, inquantum scilicet divina populo tradit, unde dicitur sacerdos, quasi sacra dans, secundum illud (Malach. 2, 7) : 'Legem requirent ex ore eius', scilicet sacerdotis ; et iterum inquantum preces populi Deo offert et pro peccatis Deo aliqualiter satisfacit ; unde Apostolus dicit (Hebr. 5, 1) : 'Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis' » (*Thomas*, S. Th. III q. 22 a. 1).

[2] Kurz und prägnant sagt Thomas : « Per ipsum (Christum) divina bona hominibus sunt collata ... Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit » (S. Th. l. c.).

Nach der allgemeinen Meinung der Theologen liegt das formale Konstitutivum des Priestertums Christi in der hypostatischen Union ; es gibt allerdings auch Theologen, die glauben, Christus sei formell Priester auf Grund der Gnade des Hauptes (gratia capitis) [1].

Christus ist somit im vollkommensten und eigentlichsten Sinne Priester. Alle anderen sind nur Priester durch Teilnahme an seinem Priestertum. Das gilt von dem besonderen oder dem Amtspriestertum und von dem allgemeinen Priestertum der Getauften. Zunächst haben wir von jenem zu handeln.

* * *

Das *Amtspriestertum* wurzelt in dem Ordo oder dem Weihesakramente [2]. Man unterscheidet bekanntlich, wenigstens was die abendländische Kirche angeht [3], vier niedere und drei höhere, im ganzen sieben Ordines. Zwar gibt es Theologen, die acht Ordines zählen, indem sie den Episkopat als eigenen Ordo rechnen ; aber es stimmt besser mit dem Tridentinum überein, nur sieben Ordines anzunehmen : die vier niederen und die drei höheren Weihen : nämlich Subdiakonat und sacerdotium ; dieses umfaßt zwei Stufen oder Grade : Presbyterat und Episkopat. Beide bilden nur *einen* Ordo : das Priestertum. « Distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam » (*Thomas*, Suppl. q. 37 a. 2). « Quantum ad corpus Christi verum nullus ordo est supra sacerdotium » (*ib.* q. 29 a. 6 ad 1). « Quantum ad corpus Christi verum . . . (episcopus) non habet ordinem supra presbyterum » (*Thomas*, Opusc. 19, de perf. vitae spir., cap. 26). Die Haupteinteilung der Ordines ist hiernach folgende : 1. das Ministerium, das in der lateinischen Kirche folgende Ordines umfaßt : Ostiariat, Lektorat, Exorzistat, Akoluthat, Subdiakonat und Diakonat, im ganzen sechs ; 2. das Sacerdotium, das *ein* Ordo ist, der zwei Grade

[1] So Johannes a S. Thoma und die Salmantizenser ; neuestens neigt *van Meegeren*, De causalitate instrumentali humanitatis Christ (Venlo 1939) 168, annot. 3, dieser Ansicht zu.

[2] Auf das Amtspriestertum und das Verhältnis der einzelnen Stufen und Grade des Ordo zueinander soll im folgenden etwas näher eingegangen werden, zunächst weil es hier manches zu erklären gibt, sodann aber auch, weil, wie sich zeigen wird, die klare Sicht in diesem Punkte für die Beantwortung der Frage : in welcher Beziehung steht das allgemeine Priestertum zum besonderen Priestertum ? von großer Bedeutung ist.

[3] Die griechische Kirche kennt in *unserem* Sinne nur *einen* niederen Ordo, den Lektorat, und zählt als höhere Ordines nur Diakonat und Priestertum, bzw. Diakonat, Presbyterat und Episkopat. Nach Auffassung der griechischen Kirche gehört nämlich der Subdiakonat zu den niederen Ordines.

enthält: das einfache Priestertum, den Presbyterat, und die Fülle des Priestertums, den Episkopat.

Amtspriester im wahren und eigentlichen Sinne sind selbstverständlich nur die Presbyter und Bischöfe: sie allein haben ja das Sacerdotium inne. Das die übrigen sechs Ordines umfassende Ministerium hat eine doppelte Funktion: 1. es hebt das Sacerdotium in seiner Würde: nur auf Stufen steigt man zu ihm empor: « per quos (ordines maiores et minores) velut per gradus quosdam in sacerdotium tenditur » (Trident., Sess. XXIII, can. 2: Denz. 962); 2. es werden hierdurch Männer aufgestellt, die « *ex officio* » dem Bischof und Presbyter bei ihren liturgischen Funktionen dienen (vgl. Trident., Sess. XXIII, cap. 2: Denz. 958). Hierbei bleibt aber bestehen, daß an und für sich mit kirchlicher Erlaubnis dies auch Laien könnten (als Meßdiener fungieren ja heute in der Regel Laien). Nicht einmal die Vollmachten des Diakons führen an sich über das allgemeine Priestertum der Gläubigen hinaus. Der römische Kaiser ministrierte in dem Hochamt, in dem er zum Kaiser gekrönt wurde, als Diakon des Papstes.

Daß es ein eigentliches Amtspriestertum gibt, das die Bischöfe und Presbyter innehaben, hat gegenüber der reformatorischen Bestreitung als Glaubenssatz zu gelten (vgl. Trident., Sess. XXII, can. 2: Denz. 949). Der innere theologische Grund für diese Wahrheit liegt darin, daß Bischöfe und Presbyter, und nur sie, die Eucharistie vollziehen, die ein eigentliches Opfer ist. Opfer und Priestertum sind aber, wie gesagt, Korrelatbegriffe: « Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit » (Trident., Sess. XXIII, cap. 1: Denz. 957). Bezeichnenderweise nennt das Pontificale Romanum unter den Funktionen des Sacerdos an erster Stelle das offerre. Es nimmt daher kein Wunder, daß der Name ἱερεύς für die Vollzieher der Eucharistie sich schon früh findet, wenn auch diese Bezeichnung in der Heiligen Schrift noch nicht vorkommt. Zuerst wird der Bischof als ἱερεύς bezeichnet, später, als diese Benennung auch auf die einfachen Priester überging, wird er ἀρχιερεύς genannt. Ähnlich ist es mit dem Namen sacerdos (noch heute trägt in allen liturgischen Texten der Bischof diesen Namen) [1].

[1] Auffallend ist, daß es im römischen Missale und Brevier bis heute für die heiligen Presbyter im Gegensatz zu den heiligen Bischöfen kein eigenes Formular gibt. So erklärt es sich, daß in den Orationen der Name « sacerdos » auf die Bischöfe beschränkt bleibt (vergleiche z. B. 23. Juli: Apollinaris, Oratio). Die ambrosianische Liturgie kennt ein eigenes Officium « Sacerdotis et Confessoris » neben dem Officium « Pontificis et Confessoris ».

Neben der Gewalt, das hl. Opfer zu feiern, kommt den Bischöfen und Presbytern auch die Gewalt zu, die Sakramente zu spenden. Der Priester ist ja in doppelter Weise Mittler : von seiten der Menschen bringt er das Opfer dar [1] ; von seiten Gottes schenkt er den Menschen das Heilige. Die fundamentalste Funktion ist die Darbringung des Opfers. Hieraus lassen sich die übrigen Gewalten, die dem einfachen Priester zustehen, leicht ableiten : wer die Vollmacht hat, das eucharistische Opfer zu feiern, muß auch die Vollmacht haben, die Hindernisse zu beseitigen, die der vollkommensten Teilnahme an dem Opfer, d. h. dem Empfange der hl. Kommunion, im Wege stehen ; er muß m. a. W. die Gewalt haben (soweit die Ordinationsgewalt in Frage kommt), das Bußsakrament zu spenden. In der Opfergewalt ist also die Gewalt, von den Sünden loszusprechen, eingeschlossen wie das Kleinere im Größeren. Die erstere wäre ja in ihren Wirkungen eingeschränkt, wenn das nicht der Fall wäre. Da weiter die Letzte Ölung nach Thomas ein complementum poenitentiae [2] ist, so ist die Vollmacht, dieses Sakrament zu vollziehen, ebenfalls letztlich in der Opfergewalt enthalten.

Hier liegt es nahe, die Frage zu stellen : Wie kommt es, daß die Vollmacht, die Taufe zu spenden, keine Wirkung der Priesterweihe ist, daß vielmehr jeder Mensch gültig taufen kann ? Die Erklärung ist wohl darin zu suchen, daß die Gewalten, die der Presbyter in der Priesterweihe empfängt, soweit sie sich nicht auf den wahren Leib Christi, die Eucharistie, erstrecken, sich auf den *mystischen Leib Christi*, also auf jene beziehen, *die der Kirche bereits angehören*, nicht dagegen auf jene, die noch außerhalb der Kirche stehen, was bei den Ungetauften der Fall ist. In demselben Augenblicke, in dem der Priester durch die Presbyteratsweihe ein bevorzugtes Glied am Leibe Christi wird, wird er der Diener aller anderen *Glieder*. « Posuit (Deus) ordinem in ea (Ecclesia), ut *quidam aliis sacramenta traderent*, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes; sicut et *in corpore naturali quaedam membra aliis influunt* » (*Thomas*, S. Th. III. Suppl. q. 34 a. 1). Auf solche, die noch keine Glieder der Kirche

[1] Hierzu kommen noch die Gebete, vgl. Apoc. 5, 8 und *Thomas*, S. Th. III q. 22 a. 1.

[2] Auch die griechischen Theologen nennen die Letzte Ölung συμπλήρωσις τῆς μετανοίας. Siehe *C. Lübeck*, De conceptu Sacramentorum in theologia Orientis separati et sacramentorum confirmationis, paenitentiae et extremae unctionis (Acta V. Congressus Velehradensis [Olomucii 1927], p. 127).

sind, erstrecken sich an und für sich die Vollmachten nicht, die der Priester empfängt [1].

Der Presbyter erhält somit in der Priesterweihe die Vollmacht, das Opfer zu feiern, das Bußsakrament (die Jurisdiktion vorausgesetzt) und die Letzte Ölung zu spenden.

Welche Gewalten werden dem Bischof in der Bischofsweihe zu teil ? Damit stoßen wir zu der Frage vor, wie sich die beiden Stufen des Sacerdotium, Episkopat und Presbyterat, zu einander verhalten.

Als unbedingt sicher hat zu gelten, daß in der Bischofskonsekration, und nur in ihr, die Gewalt erteilt wird, die Bischofsweihe zu spenden. Die gegenteilige Meinung, daß der Papst auch einem einfachen Priester die Vollmacht verleihen könne, Bischöfe zu weihen, ist nur ganz vereinzelt, nämlich von dem Kanonisten Vincentius Hispanus († 1230) [2] und von Richard Fitzralph, gewöhnlich Armachanus genannt († 1360), vertreten worden. Sie ist mit der Lehre des Tridentinum (Sess. XXIII, can. 6 : Denz. 966), daß Episkopat und Presbyterat iure divino (« divina institutione ») sich unterscheiden, schwer zu vereinbaren.

In der letzten Zeit ist die Frage disputiert worden, ob der Papst einem Presbyter die Gewalt übertragen kann, einen Presbyter zu weihen. Die meisten Theologen des Mittelalters und, bislang wenigstens, fast geschlossen, die neueren Theologen vertreten die Meinung, daß ein einfacher Priester auch nicht durch päpstliche Bevollmächtigung zum Spender der Priesterweihe bestellt werden kann. Tatsächlich hat allerdings Papst Bonifaz IX. im Jahre 1400 dem Abt des S. Osytha-Klosters bei London und seinen Nachfolgern die Vollmacht gegeben, den Professen außer den niederen Weihen, dem Subdiakonat und dem Diakonat auch den Presbyterat zu spenden — ein Privileg, das jedoch auf die Beschwerde des Bischofs von London hin vom Papste wieder zurückgezogen wurde [3]. Auf diese päpstliche Bevollmächtigung gestützt, hat neuestens Kardinal Lépicier die Meinung, der Papst könne einen einfachen Priester mit der Spendung der Priesterweihe beauftragen,

[1] Selbstverständlich wird hiermit nicht geleugnet, daß es sehr geziemend ist, daß der Priester die Taufe spendet. Nach kirchlicher Anordnung ist der Priester minister ordinarius, der Diakon minister extraordinarius der feierlichen Taufe.

[2] Siehe *Fr. Diekamp*, Katholische Dogmatik III (Münster i. W. 1942), 372.

[3] Siehe hierüber unseren Aufsatz : Ist der Priester außerordentlicher Spender der Priesterweihe ? (Theologie und Glaube 1933 [XXV] 456.)

als probabel bezeichnet [1]. In allerletzter Zeit ist ein neuer Fall bekanntgeworden, daß der Papst einen einfachen Priester hierzu delegiert hat : Martin V. verlieh im Jahre 1427 dem Abt des Zisterzienserklosters in Altzelle im Bistum Meißen für fünf Jahre die Vollmacht, an seine Mönche und Untergebenen die ordines sacri (unter denen die Priesterweihe mitzuverstehen ist) zu erteilen [2]. Es heißt in der Bulle : « tibi fili abbas, quotiens hoc hinc ad quinquennium oportunum fuerit ... singulis monachis eiusdem monasterii ac personis tibi abbati subiectis *omnes etiam sacros ordines* conferendi ... auctoritate apostolica tenore presentium licentiam concedimus et etiam facultatem. » [3] Wenn man auch in diesen beiden päpstlichen Indulten einen ernsten Grund finden kann, dem Papste das genannte Recht zuzuerkennen, so hat doch die Ansicht noch immer am meisten für sich, daß die Gewalt, die Priesterweihe zu spenden, unauflöslich mit der Bischofskonsekration verknüpft ist, so daß sie vom Papste nicht auf außerordentliche Weise einem einfachen Priester übertragen werden kann.

Anders ist es mit den *übrigen Gewalten*, die ordentlicherweise durch die Bischofsweihe übertragen werden. Es sind dies zunächst die Gewalten, die Diakonats-, Subdiakonats- und die niederen Weihen zu spenden. Die Spendung der ersteren kann wahrscheinlich [4], die der

[1] Tractatus de sacramento extremae unctionis et sacramento ordinis, qu. III, append. II, p. 259-263 (Romae 1928). *C. Baisi*, Il ministro straordinario degli Ordini sacramentali (Romae 1935) tritt ebenfalls dafür ein, daß dieses Recht der Päpste mit großer Wahrscheinlichkeit zu bejahen sei. *E. Hugon* O. P., Tractatus dogmatici III (Romae 1927), p. 730 ss. spricht sich dagegen aus. Ebenso *Chr. Pesch* S. J., Praelectiones dogmaticae VII, n. 668.

[2] Siehe *K. A. Fink*, Zur Spendung der höheren Weihen durch den Priester (Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Band LXII, Kanon. Abt. XXXII [1943] 506 ff.).

[3] Siehe *Fink*, a. a. O. 508.

[4] Die mit päpstlicher Bevollmächtigung von einem einfachen Priester gespendete Diakonatsweihe kann man mit der von einem vom Papste beauftragten Presbyter gespendeten Priesterweihe kaum, wie es bisweilen geschieht (auch *Diekamp*, a. a. O. III 372 tut dies) auf *eine* Linie stellen. Papst Innozenz VIII. gewährte durch die Bulle « Exposuit tuae devotionis » vom 9. April 1489 den Zisterzienseräbten von Cîteaux, La Ferté, Pontigny, Clairvaux und Morimond das Privileg, ihren Untergebenen alle Ordines bis zum Diakonat einschließlich zu erteilen. Noch im 17. Jahrh. haben die Äbte, wie *Chr. Henriquez*, Menologium Cisterciense (Antwerpiae 1630 ; siehe bei *Janauschek*, Orig. Cistercienses [Vindobonae 1877], X s.) bezeugt, hiervon Gebrauch gemacht : « Quod privilegium a variis pontificibus approbatum etiam hodie in vigore suo perseverat variosque egomet vidi monachos per praefatos abbates ad subdiaconatus et diaconatus ordines promotos. » Das Privileg ist somit weit über hundert Jahre lang unbehindert ausgeübt worden. Noch in dem im Jahre 1721 zu Paris gedruckten Rituale Cisterciense, lib. VIII : De ritibus propriis Abbatum findet sich cap. XVIII

übrigen Weihen sicher vom Papste einem einfachen Priester übertragen werden. Andere Vollmachten, die durch die Bischofsweihe mitgeteilt werden, sind die Firmgewalt und die Vollmacht, die sakramentalen Materien der Firmung und der Letzten Ölung, also das Chrisma und das Krankenöl, zu weihen. Die erste und letzte Vollmacht können ebenfalls sicher, die zweite wahrscheinlich vom Papste einem Presbyter übertragen werden [1].

Ist die Gewalt, die Bischofs- und Priesterweihe zu spenden, ein effectus immediatus et proprius der Bischofskonsekration, der von ihr nicht gelöst werden kann, sind aber alle übrigen Gewalten : die unter der Priesterweihe liegenden ordines maiores et minores zu spenden, die Firmung zu erteilen und die sakramentalen Materien des Chrisma und des oleum infirmorum zu weihen, nur effectus mediati der Bischofsweihe, die von ihr lösbar sind, so ergibt sich in Bezug auf das Verhältnis der beiden Grade des Sacerdotium, des Presbyterates und Episkopates, folgendes : der Bischof unterscheidet sich von dem Presbyter dadurch, daß er das Priestertum fortpflanzen kann, und zwar in doppelter Weise : 1. er kann die Gewalt, das hl. Opfer zu feiern, fortpflanzen : er kann m. a. W. die Priesterweihe spenden ; 2. er kann darüber hinaus auch die Gewalt, das Priestertum fortzupflanzen, fortpflanzen ; er kann m. a. W. Bischöfe weihen. Beide Gewalten hängen aufs engste zusammen ; beide sind potestates generativae, und zwar in Bezug auf das sacerdotium ; beide liegen auf *einer* Linie : die zweite vollendet die erste. Der Presbyter besitzt das Sacerdotium ebenso wie der Bischof ; aber er hat nicht die Gewalt, es fortzupflanzen. Hierin liegt das eigentliche distinctivum des Episkopats von dem Presbyterat, soweit die hierarchia ordinis in Frage kommt.

Bischof und Presbyter gehören hiernach ganz eng zusammen, so eng, daß nach Thomas die Bischofs- und Presbyteratsweihe nur einen einzigen Ordo bilden [2].

Hieraus ergibt sich, wie falsch *Wittig* in seinem Artikel : « Vom allgemeinen Priestertum » das Verhältnis von Presbyter und Bischof

(p. 597 ss.) ein Formular : « De ordinatione Diaconi ». Man darf also dieses Privileg nicht mit den oben erwähnten Indulten Bonifaz' IX. und Martins V. bezüglich der Priesterweihe auf gleiche Stufe stellen. Zu diesen äußeren Gründen kommen innertheologische. Hierüber siehe den oben zitierten Aufsatz : Ist der Priester außerordentlicher Spender der Priesterweihe ? (vor allem S. 461-464).

[1] Die Begründung siehe in dem zitierten Artikel : Ist der Priester außerordentlicher Spender der Priesterweihe ? (S. 461 f.).

[2] Siehe die oben S. 294 angeführten Stellen.

faßt, wenn er es mit dem Verhältnis von Gläubigen und Presbytern in Parallele setzt : « Der gewöhnliche Amtspriester hat ein wahres Priestertum, auch wenn er nicht alle Gewalten des bischöflichen Priestertums besitzt. So etwa ist der gewöhnliche Christ, kraft des 'allgemeinen Priestertums' wahrhaftiger Priester, auch wenn er nicht alle Gewalten des Priestertums besitzt. »[1]

* * *

Die unter dem Presbyterat liegenden ordines leiten bereits zum *allgemeinen Priestertum der Gläubigen* über ; denn selbst die durch den Diakonat übertragenen Vollmachten gehen im Grunde nicht über die des laikalen Priestertums hinaus. « Diaconum oportet », sagt das Pontificale Romanum, « ministrare ad altare, baptizare et praedicare ». In der feierlichen Krönungsmesse des Römischen Kaisers diente dieser, wie schon gesagt, dem Papste als Diakon, obschon er nur Laie war ; daß jeder Laie gültig tauft, ist bekannt ; ebenso, daß der Papst einem Laien die Erlaubnis zur Predigt übertragen könnte [2]. Zu keiner dieser Gewalten ist daher der Ordo unumgänglich notwendig.

Die Schrifttexte, auf denen die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Getauften beruht, sind : Apoc. 1, 6 ; 5, 10 ; 20, 6 ; 1 Petr. 2, 5 ; 2, 9.

Apoc. 1, 6 : « Er hat uns gemacht zu einem *Königreiche*, zu *Priestern* (βασιλείαν, ἱερεῖς) für Gott und seinen Vater, ihm sei die Ehre und die Macht für alle Zeiten. Amen. » Der Apostel knüpft hier an alttestamentliche Stellen an, und zwar zunächst an Ex. 19, 6 : « Mein ist die ganze Erde ; ihr aber sollt mir sein ein *Königreich von Priestern* (LXX : königliches Priestertum [βασίλειον ἱεράτευμα]) und ein heiliges Volk. » Der Sinn dieser Stelle ist der : dem Herrn gehört zwar

[1] Das Alter der Kirche IV (Berlin o. J.) 865 f.

[2] Nach dem heutigen Recht soll die Predigtvollmacht nur den Presbytern und Diakonen, nicht aber den übrigen Klerikern gegeben werden, es sei denn, daß nach dem Urteil des Ordinarius im Einzelfall ein vernünftiger Grund vorliegt (Can. C. J. C. 1342, § 1). In einer Kirche zu predigen ist heute den Laien, auch denen aus dem Ordensstande, verboten (ib. § 2). Im Altertum predigten ausnahmsweise auch Laien (s. *Wernz-Vidal*, Jus canonicum, tom. IV, vol. II [Romae 1935], p. 32, n. 638 ; *J. Wenner*, Kirchliches Lehrapostolat in Wort und Schrift [Paderborn 1938], S. 27 f.). Daß die Laien die Predigtvollmacht nicht empfangen können, liegt darin begründet, daß sie für die kirchliche Jurisdiktion inhabil sind (vgl. *Wernz-Vidal*, l. c.). Doch könnte der Papst de plenitudine suae potestatis einem Laien Jurisdiktion (s. *Wernz-Vidal*, l. c. tom. [II Romae 1928 [2]], p. 365, n. 372 und *J. B. Sägmüller*, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechtes (Freiburg i. Br. 1909 [2] ; vgl. auch c. 2, X. de iud. II, 1) und daher auch die Predigtvollmacht erteilen.

die ganze Erde, und alle Völker sind sein Eigentum ; Israel soll aber in besonderer Weise ihm zu eigen sein : was die Priester innerhalb eines Volkes sind, soll Israel innerhalb der übrigen Völker sein, « ein Königreich von Priestern » (T. M.) oder « ein königliches Priestertum » (LXX), daher « ein heiliges Volk ». Die zweite at. Stelle, die Apoc. 1, 6 zugrundeliegt, ist Is. 61, 6 : « Ihr aber werdet *Priester Jahwes* heißen, Diener unseres Gottes wird man euch nennen. » Auch hier ist der Sinn ein ähnlicher wie in Ex. 19, 6 : in Bezug auf die übrigen Völker ist das Volk, an das der Messias seine Botschaft richtet, ein Volk von Priestern.

Um zu unserer Stelle Apoc. 1, 6 zurückzukehren, so wird sie so auszulegen sein : die Christen sind, weil sie das Erbe des alten Gottesvolkes angetreten haben und das Israel Gottes (Gal. 6, 16 ; vgl. 1 Kor. 10, 18) sind, ein Königreich, Priester für Gott. Was in Ex. 19, 6 und Is. 61, 6 ausgesagt wird, ist an ihnen im vollsten Sinne Wahrheit geworden. So verkehrt es wäre, aus diesen alttestamentlichen Stellen zu schließen, daß es im A. B. kein spezielles Priestertum gegeben habe, ebenso verfehlt ist es, aus Apoc. 1, 6 und den übrigen Stellen des N. T., die von dem Priestertum der Gläubigen sprechen, mit Luther und den anderen Reformatoren die Folgerung zu ziehen, daß es im N. B. kein eigenes Amtspriestertum gibt. Näherhin ist ἱερεῖς in Apoc. 1, 6 am besten als nähere Erklärung zu βασιλείαν zu fassen : Christus hat uns zu einem Königreich gemacht, nämlich zu Priestern für Gott und seinen Vater. Der Sinn der Stelle ist dieser : in Bezug auf die übrigen Menschen sind die Christen ein Königreich von Priestern.

Derselbe Gedanke begegnet uns auch in 5, 10 : « Du hast sie (Vulg. : uns) unserem Gotte zu einem *Königreiche* und zu *Priestern* gemacht, und sie (Vulg. : wir) werden herrschen über die Erde » ; ferner 20, 6 : « Selig und heilig, der Anteil hat an der ersten Auferstehung ; über diese hat der zweite Tod keine Gewalt, sondern sie werden *Priester Gottes und Christi* sein und mit ihm tausend Jahre herrschen. » Bemerkenswert ist, daß an der letzten Stelle Christus auf *einer* Linie mit Gott erscheint : die Priester Gottes sind zugleich Priester Christi.

Etwas variiert und erweitert erscheint der Gedanke vom Priestertume der Christen in 1 Petr. 2, 5 : « Und laßt euch selbst als lebende Steine zu einem geistigen Hause aufbauen, damit ihr *ein heiliges Priestertum* seid (εἰς ἱεράτευμα ἅγιον), um *geistige, Gott wohlgefällige Opfer* durch Jesus Christus darzubringen. » Der Gedanke des Königtums fehlt hier, dagegen werden aus dem Begriff des Priestertums bestimmte Folgerungen gezogen. Die Stelle knüpft an Christus, den

lebenden Stein an, der von den Menschen verworfen, von Gott aber auserwählt und geehrt wurde (vgl. Ps. 117, 22) : die Christen sollen sich, da sie ebenfalls lebende Steine sind, zu einem geistigen Hause oder Tempel aufbauen lassen ; der Gedanke schreitet weiter : da es sich um *lebende* Steine handelt, sollen die Christen sogar Priesterdienste verrichten, also « ein heiliges Priestertum » sein. Die Aufgabe des Priesters ist, Opfergaben darzubringen (vgl. Hebr. 5, 1) ; daraus ergibt sich, daß auch die Christen diese Funktion haben. Diese Opfer werden näher charakterisiert als « geistige, Gott wohlgefällige ». Die beiden Ausdrücke hängen eng zusammen : weil die Opfer, die die Christen darbringen, im Sinne von Joh. 4, 24 : « Spiritus est Deus : et eos, qui adorant eum, in spiritus et veritate oportet adorare » geistige sind, sind sie Gott wohlgefällig. Ob die Opfer, die hier genannt sind, rein innere oder äußere sind, ist nicht gesagt. Man kann also aus dieser Stelle nicht einen eigentlichen Beweis dafür führen, daß alle Getauften das Opfer der Eucharistie vollziehen. Immerhin steht nichts der Annahme entgegen, unter den in 1 Petr. 2, 5 gemeinten geistigen und Gott wohlgefälligen Opfern die Eucharistie mitzuverstehen [1], an deren Opferung die Gläubigen irgendwie, wie wir noch sehen werden, mitbeteiligt sind.

Der Apostelfürst kommt auf das Priestertum der Gläubigen noch einmal in V. 9 desselben Kapitels zu sprechen, bezieht aber hier das Königtum mit ein : « Ihr aber (im Gegensatz zu jenen, denen Christus zum Anstoß gereicht) seid ein auserwähltes Geschlecht, *ein königliches Priestertum* (βασίλειον ἱεράτευμα), ein heiliges Volk, damit ihr die Wundertaten dessen verkündiget, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat. » Während oben allgemein gesagt wurde, daß die Christen als heiliges Priestertum die Aufgabe haben, Gott geistige Opfer darzubringen, ist hier eine Art des Opfers, das Lobopfer, besonders genannt. Man vergleiche Hebr. 13, 15 : « Durch ihn lasset uns beständig Gott ein Lobopfer bringen, d. h. die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen. » Der Ausdruck βασίλειον ἱεράτευμα (ebenfalls wie ἔθνος ἅγιον) scheint direkt auf die Lesart der LXX in Ex. 19, 6 zurückzugehen.

Zusammenfassend können wir sagen : Keine der neutestamentlichen Stellen führt im Grunde über die alttestamentlichen Vorlagen :

[1] Das Gebet : Ὁ Θεὸς ὁ μέγας ἐν δυνάμει, das bei der nach byzantinischem Ritus gespendeten Presbyteratsweihe gesprochen wird, bezieht die θυσίαι πνευματικαί auf die Eucharistie ; siehe Εὐχολόγιον τὸ μέγα (Ἐν Ῥώμῃ 1873), p. 136.

Ex. 19, 6 und Is. 61, 6 hinaus. Wie diese, wollen auch jene nur sagen : was die Priester innerhalb des Volkes sind, ist das Gottesvolk in Bezug auf die übrigen Völker. Darüber hinaus wird in 1 Petr. 2, 5 und 9 auf die eigentliche Funktion des Priestertums, die Darbringung des Opfers, hingewiesen, das eine Mal auf das Opfer ganz allgemein, das andere Mal auf das Opfer der lobpreisenden Verkündigung.

Der innertheologische Grund dafür, daß die Christen ein heiliges Priestertum sind, liegt darin, daß die Requisite, die die Definition des Priesters fordert [1], auf sie zutreffen : die Getauften sind von Gott bestellte Mittler zwischen Gott und der übrigen Welt, um Opfer und Gebete für sich und die anderen Menschen darzubringen und das Heilige oder Göttliche (Gnaden) ihnen zu erflehen.

Wir sagten soeben, daß die Gläubigen irgendwie an der Opferung der Eucharistie mitbeteiligt sind. In welchem Sinne ist das zu verstehen ? Es ist sicher, daß, sooft das Opfer der Eucharistie vollzogen wird, die ganze Kirche opfert. Der Priester, der actu das Opfer feiert, ist das Organ, durch das nicht nur Christus, der eigentliche und wahre Priester, sondern auch die ganze Kirche handelt. « In eo (eucharistico sacrificio) enim sacrorum administri non solum Servatoris nostri vices gerunt, *sed totius etiam mystici Corporis singulorumque fidelium* » (Pius XII., Encycl. « Mystici Corporis Christi »). Da nun alle Getauften auf Grund des Taufcharakters zur Kirche gehören, so folgt, daß sie eben auf Grund des Taufcharakters, der ja nach Thomas wesentlich eine Teilnahme am Priestertum Christi ist [2], an dem Opfer der Kirche beteiligt sind, also mitopfern. In diesem Mitvollzug des Opfers ist übrigens begründet, daß nur die Getauften, und zwar ebenfalls auf Grund des Charakters, an der eigentlichsten Frucht des Opfers, der hl. Kommunion, teilnehmen können. Ein Nichtgetaufter würde des sakramentalen Effektes der Kommunion nicht teilhaftig werden.

Es ergibt sich noch eine weitere Folgerung : damit die Getauften in dem genannten Sinne opfern, ist ein besonderer Akt, etwa die Verrichtung bestimmter Gebete oder der Vollzug bestimmter Riten nicht

[1] Vgl. die Definition des Priestertums bei *Thomas*, S. Th. III q. 22 a. 1 : « Proprie officium sacerdotii est esse mediatorem inter Deum et populum, inquantum scilicet divina populo tradit ... et ... preces populi Deo offert et pro peccatis Deo aliqualiter satisfacit. »

[2] « Manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, *cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi* ab ipso Christo derivatae » (S. Th. III q. 63 a. 3).

erforderlich. Nicht einmal die aktuelle Anwesenheit bei der Feier der hl. Messe ist per se erforderlich. Einfachhin auf Grund ihrer Zugehörigkeit zur Kirche bzw. ihres sakramentalen Charakters partizipieren alle Getauften am eucharistischen Opfer und feiern es mit. Es ist selbstverständlich, daß diese — man könnte sie nennen : ontische — Teilnahme ergänzt und gewissermaßen vervollkommnet werden kann und soll durch ethische Akte, vor allem die devotio (Opfergesinnung), womöglich durch persönliche Assistenz, die ja am Sonntag für alle zum Vernunftgebrauch gekommenen Gläubigen vorgeschrieben ist, durch die Verrichtung bestimmter Gebete usw. [1]. Aber es wäre falsch zu glauben, daß das Opfern der Gläubigen durch irgend einen Akt dieser Art erst ermöglicht würde. Ihr Opfern ist per se ganz unabhängig hiervon.

Aus diesem Grunde scheint *Engelbert Niebecker* in seinem Buche : Das allgemeine Priestertum der Gläubigen [2] zuweitzugehen, wenn er, damit die Laien opfern, die persönliche Assistenz derselben und als Minimum die in irgendeiner Form äußerlich zur Schau getragene attentio, das Aufmerken (andächtige äußere Haltung, Hinwendung zum Altare, aufmerksames Verfolgen der heiligen Handlung, Niederknien, Schlagen an die Brust u. ä.) verlangt. Nach dem Gesagten wird durch diese äußeren Akte an dem eigentlichen, ontischen Opfern der Gläubigen nichts alteriert [3].

[1] Daher fährt die genannte Enzyklika des Heiligen Vaters an der zitierten Stelle fort : « itemque in eo (eucharistico sacrificio) christifideles ipsimet immaculatum Agnum, unius sacerdotis voce in altari praesentem constitutum, *communibus votis precibusque consociati*, per eiusdem sacerdotis manus Aeterno Patri porrigunt, gratissimam quidem laudis placationisque hostiam pro totius Ecclesiae necessitatibus. » Bezeichnend ist, daß die Enzyklika für diesen Akt, der sicher eine der fruchtbarsten Weisen, dem hl. Opfer beizuwohnen, und eine der erhabensten Bestätigungen des allgemeinen Priestertums der Gläubigen ist, den Ausdruck « offerunt » vermeidet und dafür « porrigunt » wählt.

[2] Paderborn 1936 ; vgl. namentlich S. 131 ff.

[3] Aus diesen Darlegungen ergibt sich auch eine wichtige praktische Folgerung in bezug auf die sog. Gemeinschaftsmesse. Man darf den äußeren Anschluß an den Priester und das wörtliche Mitbeten der liturgischen Gebete nicht überschätzen. Auf keinen Fall kann man diese Art der Teilnahme ein Opfern im eigentlichsten Sinne nennen. Die Hauptsache ist, daß die Gläubigen sich *innerlich* möglichst eng an das hl. Opfer anschließen. Bei *jedem* Kultakt, auch bei der hl. Messe, ist die devotio, die innere Hingabe, das Wichtigste ; sie ist die Seele *jedes* Aktes der Gottesverehrung. Siehe hierüber *Thomas*, S. Th. II-II q. 82 (De devotione). Die Frage, *mit welchen Mitteln* dieser innere Anschluß erreicht wird, kommt erst an zweiter Stelle. Sicher darf man hier nicht zu engherzig sein ; auch die Kirche ist in diesem Punkte bekanntlich weitherzig. Daß pädagogische und vor allem pastoral-seelsorgliche Gründe ein Wort mitzusprechen haben, braucht wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden.

In diesem ontischen Mitopfern aller Getauften ist übrigens letztlich begründet, daß alle Gläubigen an der allgemeinen Opferfrucht (fructus generalis) teilnehmen.

Die Teilnahme der Gläubigen am hl. Opfer erreicht ihren Höhepunkt in dem Empfang der hl. Kommunion. Das gilt schon rein ontisch, insofern die Teilnahme an dem Opfermahl die eigentlichste Aktuierung des Taufcharakters ist, der eine Potenz ist (*Thomas*, S. Th. III q. 63 a. 2 : « character est potentia ») : die Fähigkeit, die hl. Eucharistie zu empfangen, wurzelt im Taufcharakter. Wenn dies der Fall ist und wenn der Charakter wesentlich eine participatio sacerdotii Christi ist (*Thomas*, ib. a. 3), dann kann der Empfang der hl. Kommunion des sakrifiziellen Charakters nicht ganz entbehren. In der Tat kommt in der Kommunion, die ein Genuß ist, das aktive Element — das Opfern ist ja wesentlich ein *Tun* des Menschen — stärker zum Ausdruck als beim Empfang der übrigen Sakramente. Diese müssen unter der Strafe der Ungültigkeit von einem *anderen* gespendet werden. Bei der hl. Kommunion berührt dagegen der fremde Spender nicht die Gültigkeit [1].

Als Hauptresultat unserer Untersuchung ergibt sich dieses : Das Opfern des Bischofs und Presbyters liegt auf einer ganz anderen, höheren Ebene als das der Gläubigen, der Inhaber des allgemeinen Priestertums. Daher kann Can. 802 C. J. C., mit vollem Rechte sagen : « Potestatem offerendi Missae sacrificium habent soli sacerdotes. » Offerre ist hier im engsten und eigentlichsten Sinne gemeint. Wenn es im ersten Kanongebete nach der Konsekration heißt, daß auch das heilige Volk Gottes opfert, so ist das in diesem Sinne zu verstehen : sie opfern, sofern bei der Darbringung jedes einzelnen eucharistischen Opfers stets die gesamte Kirche opfert. Eine eigentliche Privatmesse gibt es bekanntlich nach der Lehre des Tridentinum nicht (Sess. XXII, cap. 6 : Denz. 944 ; vgl. cap. 8 : Denz. 955). In *diesem*, aber auch nur in *diesem* Sinne, kann man mit *de Lugo* den zelebrierenden Priester den Sprecher (orator) der Gläubigen nennen (Disp. 19 s. 9 n. 127). Bei den alten Syrern war — was in derselben Richtung liegt — die Bezeichnung des Priesters als « Zunge der Kirche » gebräuchlich [2]. In diesem Sinne muß man auch die Worte des großen Papstes Innozenz III.

[1] « Die Kommunion ist . . . weniger ein Kommen des Herrn zu uns, als unser Unshingeben an ihn » (*Plac. Rupprecht*, Sacrificium Mediatoris im « Divus Thomas », Frib. IX [1931] 427).

[2] Vgl. *M. de la Taille*, Mysterium fidei (Parisiis 1924 [2]) 329, annot. 1.

in seinem berühmten Werke : De s. altaris myster. libri sex verstehen : « Non solum offerunt sacerdotes, sed et universi fideles. Nam quod specialiter adimpletur ministerio sacerdotum, hoc universaliter agitur voto fidelium. »[1]

* * *

Es erübrigt noch, einige irrige Auffassungen über das Verhältnis des allgemeinen Priestertums zum besonderen oder, was auf dasselbe hinausläuft, des Opferns der Laien zum Opfern der Sacerdotes (Bischöfe und Presbyter) zurückzuweisen.

Wittig schreibt in dem erwähnten Aufsatz : « Auch der priesterliche Laie bringt beim eucharistischen Opfer dem Vater den Leib und das Blut seines Sohnes dar, ebenso wahrhaftig, wirklich, unmittelbar wie der Amtspriester. »[2] Auch sonst kann man, sogar bei durchaus orthodox sein wollenden Autoren, nicht selten auf gleiche oder ähnliche Anschauungen stoßen[3]. Daß sie mit der kirchlichen Lehre, wie sie u. a. in dem genannten Canon zum Ausdruck kommt, nicht zu vereinen ist, leuchtet ein. Man muß unbedingt daran festhalten, daß das Opfern der Laien mit dem der Priester nicht auf *einer* Linie liegt. Es ist zu wenig, anzunehmen, der Amtspriester schaffe durch die Wesensverwandlung nur die Voraussetzung für sein und der Getauften Opfern, die völlig auf *einer* Ebene lägen. Vielmehr liegt das Opfern des Priesters gerade in der Konsekration. In keinem anderen Akte kann, wie die Theologen heute wohl allgemein annehmen[4], das Wesen des eucharistischen Opfers gesucht werden. Der hl. Thomas spricht sich eindeutig aus : « Consecratione huius sacramenti sacrificium offertur »

[1] III 6 : Migne, P. L. 217, 845.

[2] A. a. O. 873.

[3] Auch *E. Niebecker*, a. a. O. 129 f., scheidet wohl das Opfern der Laien zu wenig von dem Opfern des Priesters. Unklare Vorstellungen über die Teilnahme der Gläubigen an der hl. Messe und ihr Mitopfern finden sich ferner in dem Buche von *N. Rocholl*, Vom Laienpriestertum (Paderborn 1939), z. B. S. 79 f., S. 96 (vgl. auch S. 100), und bei *Ant. Mayer-Pfannholz*, Liturgie und Laientum in « Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland » (München 1927) 228.

[4] Vgl. *B. Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik II (Freiburg i. Br. 1932 [8]) 357 ; *J. Bautz*, Grundzüge der katholischen Dogmatik IV (Mainz 1893) 78 f. ; *Fr. Diekamp*, a. a. O. III 206 ; *E. Hugon*, l. c. III 468 ; *A. M. Lépicier*, Tractatus De ss. Eucharistia, pars II (Parisiis s. a.) 91 ss. ; *A.-A. Paquet*, Dissertationes theologicae de sacramentis I (Romae 1909) 411 ; *Pohle-Gierens*, Lehrbuch der Dogmatik III (Paderborn 1937) 354 [9] ; *A. Tanquerey*, Synopsis theologiae dogmaticae (Parisiis etc. 1938) 535 s. und viele andere.

(S. Th. III q. 82 a. 10)[1]. Da nun nach katholischer Lehre nur dem Priester die Konsekrationsgewalt zukommt, so folgt, daß auch nur er im engsten und eigentlichsten Sinne des Wortes opfert, und daß sein Opfern mit dem der Laien nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden kann.

Bemerkenswert ist übrigens, daß vor etwa hundert Jahren ähnliche Anschauungen über das Opfern der Gläubigen wie heute bei uns sich in Italien auszubreiten suchten. Auch damals verwischte man den Unterschied zwischen dem zelebrierenden Priester und den dem hl. Opfer beiwohnenden, bzw. in ihm kommunizierenden Laien und stellte beide in bezug auf das Opfern gleich; die Konsekration, die der zelebrierende Priester vollzieht, sei, so sagte man, lediglich condicio sine qua non für das Opfern. Näheres hierüber siehe bei *J. Perrone*, Praelectiones theologicae, vol. VIII (Ratisbonae 1855) 255 ss.[2] Dieser Ansicht gegenüber stellt der bekannte römische Theologe die Propositio auf: « Solus sacerdos conficiens est immediatus et proprie dictus offerens et minister sacrificii eucharistici; fideles autem adstantes nonnisi mediati et improprie dicti offerentes et celebrantes sunt » und bezeichnet sie als « certa ac fidei proxima » (l. c. 255). Mit Recht bemerkt er, daß, wenn die Meinung der Jungen (« neoterici ») zu billigen wäre, das Tridentinum (Sess. XXII, cap. 2: Denz. 940) nicht habe sagen dürfen, Christus opfere sich in der Eucharistie « sacerdotum ministerio », sondern « fidelium adstantium cum sacerdote ministerio » (l. c. 256).

Zu beanstanden sind auch Formulierungen wie folgende: « Der zelebrierende Priester ergreift das Wort zum Gebet und auch zum eucharistischen Hochgebet *nur als Sprecher der Gemeinde* (von uns gesperrt), die er vorher angeredet und zum Beten aufgerufen, und die dann mit dem Amen sein Beten besiegelt » (*Jos. Andr. Jungmann*, Christus — Gemeinde — Priester in « Volksliturgie und Seelsorge »

[1] Siehe auch S. Th. III q. 82 a. 5 ad 1. Zur Lehre des Aquinaten über unsern Punkt ist auch zu vergleichen: *A. M. Hoffmann* O. P., Zur Lehre vom weihepriesterlichen Opferakt (Theologie und Glaube 1938, 280 ff., besonders 291 ff.).

[2] Übrigens waren im Klerus der Diözese Pistoja bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. verwandte Anschauungen verbreitet. In den « Resolutiones casuum conscientiae », die zum Gebrauche des Klerus der genannten Diözese 1785 herausgegeben wurden, findet sich folgender Satz: « Sed nec solius sacerdotis est sacrificare ... etiam fideles adstantes *non latiori quodam sensu, sed vere et proprie sacrificant.* » Weiter heißt es: « Ovibus suis demonstrent (parochi) necessitatem communicandi ex particulis consecratis in Missa, cui adsunt, ad hoc ut dici possit eos *vere et perfecte sacrificare.* » Bei *Perrone*, l. c. 256, annot. 3.

[Kolmar i. Elsaß 1942] 28). Der Auftrag Christi hätte in diesem Zusammenhang unbedingt genannt werden müssen. Mißverständlich ist auch folgender Satz: « Der Auftrag des Herrn: Tut dies ... gilt wesentlich der Kirche; erst in actu secundo gleichsam gliedert er sich auf in abgestufte Funktionen » (*Eugen Walter*, Weihe- und Laienpriestertum, das *eine* Priestertum der Kirche, ebd. 41). Der Verfasser des letzten Aufsatzes beruft sich hierfür auf das Tridentinum. Tatsächlich sagt aber die angezogene Stelle (Sess. XXII, cap. 1: Denz. 938) gerade, daß Christus *seinen Aposteln und ihren Nachfolgern im Priesteramte* die Vollmacht zu opfern gab. Wenn man gar aus der Enzyklika Pius' XI. « Miserentissimus Deus » (Herz-Jesu-Enzyklika) beweisen will (a. a. O. 40, Anm. 1), daß das Opfern der Laien dem des Priesters « propemodum » gleich sei, so ist diese Interpretation verfehlt. Die Stelle lautet: « Neque enim arcani huius sacerdotii et satisfaciendi sacrificandique muneris participatione ii soli feruntur, quibus Pontifex noster Christus Jesus administris utitur ad oblationem mundam divino Nomini ab ortu solis usque ad occasum omni loco offerendam; sed etiam christianorum gens universa, ab Apostolorum Principe genus electum, regale sacerdotium iure appelata, debet cum pro se, tum pro toto humano genere offerre pro peccatis, *haud aliter propemodum quam sacerdos omnis ac pontifex ex hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum.* » Was der Papst sagen will, ist folgendes: Ungefähr so, wie jeder Priester, aus den Menschen ausgewählt, für die Dinge bestellt wird, die sich auf Gott beziehen, ist auch das ganze Geschlecht der Christen ausgewählt, für sich und das gesamte Menschengeschlecht zu opfern. Das tertium comparationis ist dieses: was der Priester in bezug auf die Menschen ist, aus denen er genommen ist, sind die Christen in bezug auf die ganze Welt; auch sie werden daher mit Recht ein ausgewähltes Geschlecht und ein königliches Priestertum genannt; auch sie müssen darum opfern. Die Aussage des Papstes führt über die alt- und neutestamentlichen Stellen über das allgemeine Priestertum nicht hinaus. Davon, daß er das *Opfern* der Laien dem des Priesters « propemodum » gleichgesetzt, kann gar keine Rede sein. Im Gegenteil: er hebt das besondere Priestertum im Anfange ziemlich deutlich hervor: « quibus Pontifex noster Christus Jesus administris utitur ad oblationem mundam ... offerendem. »

Jene Theologen, die den Trennungsstrich zwischen Weihe- und Laienpriestertum verwischen oder ihn wenigstens falsch ziehen, pflegen ihre Ansicht in doppelter Weise zu begründen.

Entweder sagt man, wer nur ein einziges Sakrament gültig spenden könne (man denkt hierbei an die Taufe), habe die Gewalt der Sakramentenspendung ; er müsse um dieses *einen* Sakramentes willen priesterlichen Charakter haben [1]. Hierbei übersieht man ganz, daß, wenn diese Begründung zu recht bestünde, nicht nur jeder Christ, sondern auch jeder Jude und Heide, die ja, die rechte Materie und Form sowie die rechte Intention vorausgesetzt, die Taufe gültig spenden, Priester wären.

Oder man greift — und diese Begründung ist besonders häufig — [2] auf die Lehre vom Corpus Christi mysticum zurück. Die Folgerungen, die man hieraus zieht, gehen oft weit über das Ziel hinaus. Daraus, daß wir zum mystischen Leib Christi gehören, schließt man, daß alle Glieder dieses Leibes gleichmäßig an allem, was Christus tut, partizipieren, daß folglich auch alle in gleicher Weise mit ihm opfern. Man vergißt, daß man das, was das Haupt tut, nicht ohne weiteres den Gliedern zuschreiben kann, daß ferner nach der klaren Lehre der Schrift der Leib Christi organisiert ist und daß die einzelnen Glieder des Leibes verschiedene Funktionen zu erfüllen haben : « Ihr seid der Leib Christi, einzeln aber seid ihr Glieder. *Die einen hat Gott in der Kirche bestimmt zu Aposteln, andere zu Propheten,* wieder *andere zu Lehrern* . . . » (1 Kor. 12, 27 f.). « *Gott hat jedem Gliede seinen Platz am Leibe angewiesen,* wie er wollte. Wären sämtliche nur *ein* Glied, wo bliebe der Leib ? So aber gibt es viele Glieder, jedoch nur *einen* Leib » (1 Kor. 12, 18-20). « Wie wir an dem *einen* Leibe viele Glieder haben, *die Glieder aber nicht alle den gleichen Dienst verrichten,* so sind wir viele *ein* Leib in Christus, einzeln aber untereinander Glieder, *ausgestattet mit verschiedenen Gnadengaben, je nach der Gnade, die uns verliehen wurde* » (Röm. 12, 4-6). « Sicut in natura rerum », so erläutert die Enzyklika über den mystischen Leib Christi die letzte Stelle : « non ex qualibet membrorum congerie constituitur corpus, sed *organis,* uti aiunt, *instructum sit oportet, seu membris, quae non eundem actum habeant ac sint apto ordine composita :* ita Ecclesia ea maxime de causa Corpus dicenda est, quod recta consentaneaque coalescit partium temperatione coagmentationeque, ac *diversis est sibique invicem congruentibus membris instructa.* »

[1] So *Wittig,* a. a. O. 874.
[2] Vgl. u. a. *E. Niebecker,* a. a. O. 109, und *N. Rocholl,* a. a. O. 99.

Hugo Grotius und die Freiheit des Meeres.

Von P. G. M. MANSER O. P.

Hugo Grotius, geboren den 10. Oktober 1583 zu Delft, von protestantischen Eltern, war zeitlebens nicht ohne große Sympathien für den Katholizismus. Er war ein unermüdlicher Arbeiter bis zu seinem Lebensende am 28. August 1645 [1]. Er starb zu Rostock und wurde zu Delft beigesetzt. Erst 12 Jahre alt, besuchte er — er galt als «Wunderkind» an Geistesgaben — schon die Universität Leiden, wo er Jos. Scaliga hörte und bereits 1597 öffentliche Thesen über Mathematik, Philosophie und Jurisprudenz glanzvoll verteidigte. Im 15. Lebensjahre begleitet er Oldenbarnevelt, der zeitlebens sein Gesinnungsgenosse blieb, nach Frankreich, holt sich den Doktor iur. in Orléans, kehrt nach Holland zurück, praktiziert als Advokat, betätigt sich aber zugleich in Exegese, Apologetik, Geschichte, Staatswissenschaften, Theologie und war einer der besten neulateinischen Dichter seiner Zeit.

Seine Ernennung zum Geschichtschreiber und nachher zum Generaladvokat der Generalstaaten von Holland-Seeland und Westfriesland und zum Syndikus von Rotterdam (1613) brachte ihn mit der *Politik* stark in Verbindung und führte zu einer lebenslänglichen Kerkerverurteilung, der er sich aber durch Flucht nach Frankreich entzog [2]. Obgleich von Hause aus sehr friedlich eingestellt, zwangen ihn die damaligen Zeitverhältnisse zu harten politischen Polemiken. Da es damals Protestanten gab, die jeden Krieg prinzipiell für unerlaubt hielten [3], zwang ihn schon seine Stellung an der Spitze der belgisch-holländischen Generalstaaten, deren Seerechte von Portugal, Spanien und England bedroht waren, zur Feder zu greifen. Die Frucht waren die Abfassung von drei Werken, die uns hier speziell interessieren.

[1] Über das *Leben* des Grotius vgl. *J. Basdevant*, « Grotius », Les fondateurs du Droit international, Paris 1904, 125. u ff. Ferner Lexikon für Theologie und Kirche, Herder, 1932, « Grotius ».

[2] Einer späteren ähnlichen päpstlichen Verurteilung infolge eines Streites über die Gnadenlehre entging er ebenfalls durch Flucht in einer Bücherkiste. Vgl. *Basdevant*, 141.

[3] Das. 131-132.

Was Grotius « *De iure praedae* » im Jahre 1604 gegen die Portugiesen geschrieben [1], blieb seiner Gesamtheit nach bis 1864 unbekannt. Erst Hamaker publiziert den ganzen Text [2]. Dagegen war ein Teil dieses Werkes schon 1608 unter dem Titel « *Mare liberum* » gegen Portugal, das den Holländern den Handel mit Indien absprach, publiziert [3]. Über die Berechtigung des gerechten Krieges sollte sein Werk « *De iure belli et pacis* », das 1625 erschien [4] und in der Folgezeit 54 Editionen erlebte, Aufschluß geben [5]. Das politische Ansehen des Grotius wuchs in der Folgezeit so mächtig, daß er 1635-45 als Gesandter Schweden am französischen Hofe vertrat.

Was bedeutet Meeresfreiheit im modernen Sinne ? Wie stand es mit den Seerechten vor Grotius ? Inwiefern ist Grotius Pionier der modernen Meeresfreiheit ? Das sind die drei Hauptfragen, denen wir hier näher treten möchten.

1. Die moderne Meeresfreiheit.

Was hat man unter moderner internationaler Meeresfreiheit zu verstehen ? Die Antwort sollte sich ergeben aus den beiden Begriffen : *Meer* und *Freiheit*.

Die Freiheit des **Meeres** gilt an sich nur dem *offenen* Meere, d. h. den Gewässern, welche von keinem Lande umschlossen sind. Dem Begriffe des offenen Meeres, oder der « haute mer » — hohe See — steht der Begriff des *Binnenmeeres* — Seen — gegenüber, das einigermaßen an der Meeresfreiheit teilnehmen kann. Das Binnenmeer ist ein vom Lande umschlossenes Gewässer, das aber « mare clausum » ist. Doch kann das in einem doppelten Sinne der Fall sein :

a) Das Binnenmeer, welches so vom Lande umschlossen ist, daß es keinen schiffbaren Zugang zum offenen Meere besitzt, ist Binnenmeer im strengen Sinne. Dieses steht total unter der Oberhoheit jenes Staates, oder jener Staaten, wenn mehrere Staaten sind, die das angrenzende Land besitzen. Hier gibt es keine Meeresfreiheit. So steht der Bodensee unter der geteilten Herrschaft der Uferstaaten, und nur der zur Schweiz gehörende Teil erfreut sich der dauernden Neutralität der Schweiz [6]. Ähnlich steht es mit dem *Stromrechte*. Ströme, deren Ursprung und Mündung in demselben Staate liegen, stehen aus-

[1] Das. 155.
[2] Das. 133 u. 155.
[3] Das. 133-134.
[4] Das. 141.
[5] Das. 153.
[6] Vgl. *F. v. Liszt*, Völkerrecht (11. Aufl.), 76.

schließlich unter der Oberhoheit des betreffenden Staates. Ströme, die mehrere Staaten durchfließen, sind unter der geteilten Herrschaft der Uferstaaten. Dasselbe gilt von den *Kanälen*, die als künstliche Wasserstraßen entweder Landesgebiete desselben oder mehrere Uferstaaten verbinden, selbst wenn sie zwei freie Meere miteinander verbinden [1].

b) Binnenmeere im *weiteren Sinne*, d. h. solche, die zwar vom Lande umschlossen sind, aber einen schiffbaren Zugang zum offenen Meere besitzen, erfreuen sich prinzipiell der Seefreiheit, außer im Falle, wo von mehreren Uferstaaten *einer* den Zugang zum offenen Meere voll und ganz beherrscht. Auch die *Meerengen*, welche zwei Teile des offenen Meeres verbinden, stehen, besondere Abmachungen vorbehalten, unter dem Grundsatze der Meeresfreiheit, und zwar auch dann, wenn beide Ufer unter der Staatsgewalt desselben Staates stehen [2].

Was bedeutet die **Freiheit** des Meeres inhaltlich ? Das Meer ist in gewissem Sinne eine « res nullius », weil es keinem Einzelstaat allein, sondern allen zur Verfügung steht. Es ist daher nicht eine « res communis », die, wie bei der Güterteilung, ausschließliches Eigentum eines Staates werden könnte. Beide Ausdrücke sind gefährlich, wie M. Fauchille betonte [3]. Gut gibt der Genannte den Sinn der Meeresfreiheit also : « L'usage de la mer est éternellement ouvert et commun à toutes les nations. » [4] Mit andern Worten : Kein Volk und keine Nation besitzt, wenigstens zur Friedenszeit, ein Monopol bezüglich der Nutznießung des offenen Meeres. Genauer müssen wir bezüglich der Seefreiheit ein doppeltes Moment betonen, ein negatives und ein positives :

α) Das *negative* Moment hat F. v. Liszt prägnant hervorgehoben : « Der völkerrechtliche Grundsatz der Meeresfreiheit schließt jede staatliche Herrschaft über die offene See aus. Jeder ursprüngliche oder abgeleitete Erwerb der Gebietshoheit über Teile des offenen Meeres ist völkerrechtlich unmöglich. Das Meer ist in diesem Sinne nicht : 'res nullius', sondern 'res communis omnium', Gebiet des Staatenverbandes. » [5]

β) Das positive Moment der Meeresfreiheit hat vielleicht das Institut du Droit international am besten markiert [6] mit den vier Freiheiten, die dem offenen Meere zukommen :

[1] Das.

[2] Das.

[3] Vgl. *Pearce Higgins*, Le régime juridique des navires de commerce en haute mer en temps de paix. Acad. de Droit international, Bd. 1929, S. 9.

[4] Zitiert bei *Higgins*, das. 10.

[5] Völkerrecht, 184.

[6] Annuaire, vol. XXXIII, t. III, 257-267 u. 338. Vgl. *Higgins*, das. 11-12.

1. *Freiheit der Schiffahrt* unter der ausschließlichen Kontrolle des Staates, dessen Flagge das Schiff trägt — spezielle Abmachungen vorbehalten : « Liberté de navigation en haute mer sous le contrôle exclusif, sauf convention contraire, de l'Etat dont le navire porte le pavillon ».

2. *Freiheit der Fischerei* unter den gleichen Bedingungen : « Liberté de pêche en haute mer sous les mêmes conditions ». F. v. Liszt bezeichnet dasselbe mit den Worten, das Recht, « den unerschöpflichen Reichtum, den die Tiefe des Meeres bietet durch seine Fischerei für sich zu verwerten »[1].

3. Die *Freiheit, Meereskabel zu legen* : « Liberté d'immersion en haute mer des câbles sous-marins ».

4. Die *Freiheit, den Luftraum* über der hohen See zu gebrauchen.

Mit dem ist deutlich gesagt, daß, da jeder Staat unter eigener Rechtsverantwortung das Meer befährt, die Meeresfreiheit des *Naturrechts* bedarf, wie jedes andere natürliche Rechtsgebiet. Die Meeresfreiheit geht aus dem Naturrecht hervor und bedarf desselben stetig in ihrer Ausübung. Es gilt der von Dr. Meurer aufgestellte Satz : « Das Meer ist frei von der Gebietshoheit, aber nicht von der Rechtshoheit »[2].

2. Die Seerechte vor Grotius.

Geistreiche Sprüche enthalten oft Übertreibungen. Aber die Übertreibungen enthalten ja auch Wahrheiten, sonst wären sie nicht Übertreibungen. Und oft enthalten solche Sprüche, auf historische Entwicklungen angewandt, geradezu das Typische ganzer Zeitperioden. Der Spruch gewisser Karthager : den Römern wäre es im karthagischen Meere ohne besondere Erlaubnis Karthagos nicht einmal erlaubt, die Hände zu waschen[3], war gewiß eine Überspitzung der Wahrheit. Aber er offenbart den Geist des Altertums über die Meeresfreiheit, resp. ihres Gegenteils. Weder die Griechen, noch Karthager und Römer kannten die Seefreiheit. Zwar redeten gewisse Römer schon vor Justinian vom Meere wie von einem « Gemeingut » aller und sagten : Das Meer gehört allen wie die Luft. Aber gemeint war damit, wie Grotius richtig bemerkte : Das Meer steht allen Einzelmenschen offen : « κοινὸν πάντων ἀνθρώπων », wie schon Theophilus es interpretiert hat,

[1] Völkerrecht, 184. [2] Zitiert bei *Higgins*, das. 11.
[3] Vgl. *W. Schönborn*, La nature juridique du Territoire. Acad. du Droit international, Bd. 1929, 137.

privatrechtlich, nicht etwa : « gehört *allen Völkern* ». So sprach Celsus : « Maris communem esse usum omnibus hominibus ». Auch Ulpian sagte in diesem Sinne : « Mare omnibus natura patere et iter omnium esse sicut aër » [1]. Überall war hier nicht von einer *völkischen* Gemeinschaft die Rede, die jedes Monopol auf die offene See ablehnt. Das erklärt uns auch das Diktum der altrömischen Kaiser : « Ich bin der Herr der Welt und der Meere ». Und bekanntlich nannte sich auch der Kaiser des heiligen Römischen Reiches « *König des Ozeans* ». Manche behaupten, Papst Alexander VI. hätte in seiner Bulle von 1493, auf die sich die Gegner der Seefreiheit gerne beriefen, ähnliche Machtansprüche für den päpstlichen Thron gemacht [2]. Wie dem auch sei, sicher ist : das Altertum wollte von der Meeresfreiheit nichts wissen !

Dieser Geist vererbte sich auf das *Mittelalter*. Überall beanspruchten die Einzelfürsten und Staaten ein ausschließliches Eigenrecht, also ein Monopol, auf einen *Teil des Meeres*. Wir wiederholen hier nur, was bewährte Völkerrechtler, nennen wir A. Pearce Higgins [3], W. Schönborn [4], Camilo Barcia Trelles [5], L. Le Fur [6] schon berichtet haben. Ein jeder Staat und jedes Volk vindizierte sich ein Stück des angrenzenden Meeres als einzige ausschließliche Rechtssphäre. So machte *Venedig* seine ausschließlichen Souveränitätsrechte geltend auf das adriatische Meer, *Genua* auf das ligurische, die *Spanier* auf den stillen Ozean, die *Portugiesen* auf das ausschließliche Schiffsrecht nach Indien, um das Cap der « Guten Hoffnung ». Beide, die Spanier und Portugiesen, beriefen sich bei ihren Rechtsansprüchen auf die Bulle Alexander VI. vom 4. Mai 1493 und andere päpstliche Erlasse. Im Norden machten *Dänemark* und *Schweden* Rechte geltend auf die Nordsee. *England* beanspruchte die Souveränität bis zum Nordpol, natürlich im Interesse des Handels und der Schiffahrt.

3. Hugo Grotius, Pionier der internationalen Meeresfreiheit.

Da man Grotius Verdienste zuschrieb, die er nicht hat, und man gegen ihn Anklagen geführt, die er nicht verdient, wird der Leser es begreifen, wenn wir zuerst seine *allgemeine* wissenschaftliche Stellung kurz berühren.

[1] Vgl. *Grotius*, De iure belli et pacis, l. II, c. III, IX (ed. Frankfurt, 1696).
[2] *Schönborn*, das. 137. [3] l. c. 6-7. [4] l. c. 136 ff.
[5] Francisco de Vitoria et l'école moderne de Droit international. Acad. de Droit international, 1927, Bd. II, 203.
[6] La théorie du Droit naturel. Ib. 1927, Bd. III, 316.

Es sei an erster Stelle betont, daß Hugo Grotius seiner Allgemeinrichtung nach, obgleich Protestant, noch ganz *die Pfade der großen Scholastik* wandelt, weit entfernt von einem *Bruche* mit dem Mittelalter. So empfiehlt er in einem Briefe an seinen Bruder Wilhelm als Lektüre über Naturrecht und Völkerrecht *Aristoteles* und *Cicero*. In einem anderen Briefe vom 12. Mai 1615 empfiehlt er einem Freunde als Lektüre: *Plato, Cicero, Thomas von Aquin*, die Pandekten, den Cod. nebst Vasquez, Hotman und Alberich Gentilis [1]. Liest man die ersten fünf Kapitel « De mari libero », so findet man bei diesem Protestanten Berufungen auf Konzilien und Päpste, wie bei einem Katholiken.

Grotius war, wie Basdevant richtig betonte [2], weniger schöpferischer Geist, als vielmehr glücklicher *Synthetiker* alles dessen, was seine Vorgänger geleistet haben. Ob Grotius, sich selbst schmeichelnd, sich für den Gründer des modernen Völkerrechts hielt, hat keine Bedeutung. Wie Le Fur scharf betont hat, war er weder Begründer des modernen Kriegs- noch Friedensrechts, und noch viel weniger des modernen Völkerrechts überhaupt. Auf all diesen Gebieten gingen ihm Franz von Vitoria, den er viel zitiert, Vasquez, Gentilis und andere voraus [3]. Fast lächerlich ist es, Grotius in irgend einem Sinne zum Begründer des Naturrechts zu machen, das sowohl in seiner Unterscheidung vom göttlichen, wie bloß menschlichem Rechte, längstens bestand [4]. Dagegen hat Grotius sein großes Verdienst bezüglich der internationalen

Meeresfreiheit.

Und dieses Verdienst ist ein mehrfaches: bezüglich der Proklamation derselben; dann indem er die richtige Grundlage derselben aufzeigte; drittens in bezug auf den Begriff derselben, und endlich, indem er dieselbe ernstlich zu begründen suchte.

I. Bezüglich der **Proklamation**. Wenn wir auch annehmen, daß die beiden Spanier Castro und Vasquez schon von einer Seefreiheit geredet [5], so war es doch Grotius, der dieselbe *formell* als *Bestandteil des Völkerrechts* proklamierte und ihr sogar ein eigenes Werk « De mari libero » widmete. In Tat und Wahrheit war das eine einsichtige, tapfere Tat, wenn wir bedenken, daß es der allgemein herrschenden Ansicht und den mächtigen Portugiesen, Spaniern und Engländern entgegen geschah.

[1] Vgl. *Basdevant*, l. c. 143. [2] Das. 264.
[3] *Le Fur*, das. 316. [4] Das. 318. [5] *Le Fur*, das. 316.

II. Viel wichtiger noch ist es, daß er die Meeresfreiheit auf der richtigen **Grundlage,** nämlich des Naturrechts, aufzubauen suchte. Man hat versucht, Grotius zu einem « Rechtspositivisten » zu stempeln und gewisse Moderne, wie Kohler und Moser, waren dieser Auffassung nicht abhold. Nichts ist ungerechter als eine solche Interpretation. In einer schwungvollen Adresse : « Ad principes populosque liberos orbis christiani », die er seinem « Mare liberum » vorausschickt, protestiert er gegen alle jene, welche den Wesensunterschied von *Recht* und *Unrecht* nur auf eitle Menschenmeinung und Gewohnheit zurückführen : « Iustum et iniustum non suapte natura, sed hominum inani quadam opinione atque consuetudine distingui ». Alle weisen, freien Männer aller Zeiten, sagt er weiter, proklamierten *Gott,* den Urheber des Weltalls als Urheber alles Rechts. Gott prägte es der menschlichen Natur ein, auf daß alle wüßten, daß sie unter sich eine *natürliche Gesellschaft* und *Familie* bildeten : « ut intelligerent, omnes naturalem inter se societatem esse atque cognationem ». Auf das in Gott verankerte Naturrecht baut also Grotius die Seefreiheit auf. Das hat offenbar mit einer « Laizisierung » des Rechts oder mit « Rechtspositivismus » nichts zu tun. Und wenn er « De iure belli et pacis »[1] die Unveränderlichkeit der Naturgesetze so hochpreist, so hoch, daß auch Gott sie nicht ändern könne, so ist das ganz metaphysisch-scholastisch und bestätigt das Gesagte ; denn die Naturgesetze wurzeln in den *Dingwesenheiten* und diese in den *göttlichen Ideen,* und Gott kann sich selbst nicht ändern wegen sich selbst. Alles das stimmt und hat mit « Laizisierung » nichts zu tun.

III. Auch den **Begriff** der internationalen Seefreiheit, wie wir ihn oben entwickelt, hat Grotius seinem Wesensinhalte nach bereits antizipiert. Luft und Meer gehören zu jenen allgemein-menschlichen, öffentlichen Gütern, daß sie nach allgemein menschlicher Auffassung : « totius humanitatis consensu » weder von mir allein, noch dir allein, besessen werden können[2], sondern der Nutznießung — usum — nach, allen gehören : « commune est omnium maris elementum, infinitum scilicet ita, ut possideri non queat et omnium usibus accomodatum : sive navigationem respicimus sive etiam piscaturam »[3]. Hier spricht

[1] l. I, c. I, § 10.

[2] « Illa vero (bona communia) totius humanitatis consensu proprietati in perpetuum excepta sunt propter usum, qui cum sit omnium, non magis omnibus ab uno eripi potest, quam a te mihi quod meum est. » Mare liberum, c. V.

[3] Ib.

Grotius sowohl das *negative* Moment der Meeresfreiheit aus — kein Staat hat allein ausschließlich das Meer, als auch das *positive* — alle Staaten haben das Nutznießungsrecht des Meeres im Handel durch Schiffahrt, Fischfang usw. Der Gebrauch des Meeres ist ein *völkisches* Recht. Hier liegt bei Grotius ein eminentes Verdienst bezüglich der modernen internationalen Theorie der Seefreiheit.

IV. Die **Begründung,** d. h. der Beweis für den « völkischen » Charakter des Meerrechts ist bei Grotius ziemlich kompliziert. Er umfaßt eigentlich alle 13 Kapitel « De mari libero ». Vielleicht bringen wir Licht in die ganze Argumentation, wenn wir, das *Hauptargument* zugrundelegend, die weiteren Argumente nur kurz als Abwehrgründe hinzufügen. Wir vergewaltigen damit den Gedankengang des Grotius durchaus nicht, wie der Leser sehen wird.

α) Das *Hauptargument.* Er baut es, wie nach dem Gesagten zu erwarten war, auf das Naturrecht in seinem Ausbau in das Völkerrecht auf. Gott selbst spricht durch die Natur. Er gab den einen in Fülle, was den andern fehlt. Was wollte er anderes, als daß sie in wahrer Freundschaft gegenseitig sich stützen und aushelfen ? [1] All jene, die dieses Grundprinzip des Völkerrechts leugnen, verleugnen die soziale Gemeinschaft des Menschengeschlechts, zerstören jede Gelegenheit gegenseitigen Wohltuns ; ja sie vergewaltigen die Natur selbst : « tollunt humani generis societatem, tollunt mutuas benefaciendi occasiones, naturam denique ipsam violant » [2]. Der nach allen Seiten offene, schiffbare und von allen Winden hin und hergetriebene Ozean zeigt es selbst an, daß er für alle da ist, und folglich für den Handel aller [3]. Das haben die berühmtesten Rechtslehrer je und je eingesehen [4], und die Geschichte erzählt uns, wie viele Kriege einstens infolge Verweigerung dieses Völkerrechts entstanden sind [5].

β) *Abwehrargumente.* Die folgenden Argumente dürfen wir besondere Abwehrbeweise nennen, weil sie sich speziell auf den Streithandel zwischen *Holländern und Portuguiesen* — Lusitanier — beziehen, welch

[1] « Deus hoc ipse per naturam loquitur ... voluit mutua egestitate et copia humanas foveri amicitias, ne singuli se putantes sibi ipsis sufficere, hoc ipso redderentur insociabiles. » Mare lib., c. I.

[2] Ib. [3] Ib.

[4] « Hoc igitur ius ad cunctas gentes aequaliter pertinet, quod clarissimi iurisconsulti eo usque producunt, ut negent ullam rempublicam aut principem prohibere in universum posse, quo minus alii ad subditos suos accedant et cum aliis negotientur. » Ib.

[5] Grotius zählt eine Reihe von solchen Kriegen auf. Ib.

letztere den Holländern die Schiffahrt nach Indien streitig machten. Hier müssen wir allerdings die Argumente verkürzen. Es genüge der allgemeine Gedankengang.

1. Die Portugiesen haben kein ausschließliches Recht zur Schiffahrt nach Indien, titulo « inventionis » = kein *Entdeckungsrecht;* denn jene indischen Inseln waren von jeher souveräne Staaten, also eigene Herren, und vor den Portugiesen haben die Römer, Perser, Araber und Venetianer sie gekannt. Und der Vorwand, die Indier seien *Götzendiener*, ist nicht ein stichhaltiger Grund, sie ihrer Selbständigkeit zu berauben; denn wie Vitoria namens der berühmtesten Autoren mit Thomas von Aquin behauptet, ist der *irrige Glaube* noch kein hinreichender Grund, Ungläubige ihrer bürgerlichen Autorität zu berauben: « potestatis civilis principatu privare infideles »[1]. So was wäre Diebstahl und Raub: « furtum et rapina »[2].

2. Die Portugiesen haben weder ein ausschließliches Herrschafts-[3], noch Schiffahrts-[4], noch Handelsrecht[5] auf die Indianer kraft irgend einer **päpstlichen Schenkung**: « titulo donationis Pontificis ». Mag Alexander VI. mit seiner Bulle über den Streit zwischen den Spaniern und Portugiesen so oder anders entschieden haben, so ist das noch gar nicht entscheidend für andere Völker[6]. Sodann kann auch der Papst nichts gegen das Naturrecht entscheiden: « notissimum est apud omnes ad ea facienda, quae cum lege naturae pugnant, nullam esse Papae auctoritatem »[7]. Weiter kann der Papst nicht anderen schenken, was jemanden gehört; denn weder er noch der Kaiser ist Eigentümer des Weltalls[8]. Auch gelehrteste Theologen, die dem Papst höchste Autorität zusprechen, besonders Spanier, bekennen mutig, der Papst sei nicht bloß nicht Herr der Welt, sondern sei nur Herrscher auf *geistlichem* Gebiet[9]. Wie könnte das anders sein, da viele, wie die Türken, ihm gar nicht unterworfen sind[10]. Kurz und gut: Nach der Ansicht Cajetans, Vitorias und dem größeren Teil der Theologen und Kanonisten ist hinsichtlich Indiens die Berufung auf eine päpstliche Schenkung einfach unhaltbar[11].

[1] Ib. c. II. [2] Ib. [3] Ib. c. III.
[4] Ib. c. VI. [5] Ib. c. X. [6] Ib. c. III.
[7] Ib. c. VI u. c. X. [8] Ib. c. VI. [9] Ib. c. III u. c. X.
[10] Ib. c. III u. c. X.
[11] « Unde sequitur ex sententia Cajetani et Victoriae et potioris partis tam theologorum quam canonistarum non esse idoneum titulum adversus Indos. » Ib. c. III.

3. Auch auf das **Kriegsrecht** können die Portugiesen sich nicht berufen, um das ausschließliche Recht auf Indien zu besitzen. Denn das setzt entweder voraus, daß sie mit Indien einen Krieg haben, indem ihnen Unrecht geschieht, oder daß sie gerechten Grund hätten, einen gerechten Krieg anzufangen. Erstens haben sie mit Indien keinen Krieg. Sie haben aber auch gar keinen Grund Krieg zu führen ; denn dafür gäbe es nur zwei Gründe : entweder wegen Verweigerung des Handels oder wegen ihrer häretischen Religion. Nun haben die Indier den Handel nie verweigert. Die *irrige Religion* ist aber nach Thomas und dem Konzil von Toledo, den Theologen, Kanonisten und Rechtslehrern kaum ein hinreichender Grund für einen Krieg [1], was Cajetan vor allem bestätigt [2]. Man soll den Häretikern das Wort Gottes verkünden ; aber nicht sie durch Krieg zum Glauben zwingen. So hörten wir im spanischen Senat reden von den Theologen, besonders den Dominikanern [3], und in diesem Sinne wurde die Religionsfreiheit von Paul III. und von Kaiser Karl V. geschützt [4].

4. Weiter müßten die Portugiesen für das ausschließliche Recht auf das Meer die ausschließliche **Besitznahme** — occupatio — des Meeres nachweisen. Das ist aber unmöglich. Im Anfange der Schöpfung waren alle Güter gemein. Es gab aber zwei Klassen von Gütern : solche, die, vermöge ihrer körperlichen *Begrenzung* durch Besitznahme von einem oder mehreren Menschen als Eigentum besessen und daher beherrscht werden konnten und mußten. Andere Güter sind *unbegrenzt* — infinita, die, weil sie unbegrenzt sind, von Privaten oder bestimmten Menschen gar nicht beherrscht und in Besitz genommen werden können, und die daher für alle Völker da sind. So die Luft und das Meer, das unendlich ist — infinitum. Also gehört das Meer nicht den Portugiesen allein, sondern allen Völkern, wie der Dichter sagt :

« Quid prohibetis aquas ? usus communis aquarum est.
Nec solem proprium natura nec aëra fecit.
Nec tenues undas, in publica munera veni ».

[1] « Ista autem et Thomae et Concilii Toletani et Gregorii et theologorum, canonistarum, iurisprudentium fere omnium conclusio est : quantumcumque fides annuntiata sit barbaris . . . probabiliter et sufficienter et si noluerint eam respicere non tamen licere hac ratione eos bello persequi. » Ib. c. IV.

[2] « Et hanc formam audimus saepe a Senatu in Hispania et theologis, praecipue Dominicanis, decretum fuisse, sola verbi praedicatione, non bello Americanos ad fidem traducendos. » Ib. c. IV.

[3] Ib.

[4] Ib. c. V.

Folglich können die Portugiesen auch nicht ein ausschließliches Schiffahrts- und Handelsrecht auf das Meer beanspruchen [1].

5. Auch können sich die Portugiesen nicht auf **Verjährung** — praescriptio — und Gewohnheit berufen; denn das setzte den früheren ausschließlichen Besitz voraus, den sie aber nie hatten. Dazu kommt noch, daß die Verjährung nur das *Zivilrecht* eines bestimmten Staates angeht, aber nicht Staat und Staat und noch viel weniger Natur und Völkerrecht: « Nam praescriptio a iure est civili, unde locum habere non potest inter reges aut populos liberos, multo autem minus, ubi ius naturae aut gentium resistit, quod iuri civili semper validius est. » [2] Das alles gilt auch von der Gewohnheit. Damit ist klar, daß weder die Verjährung noch Gewohnheit den Portugiesen den ausschließlichen Meereshandel — mercatura — gibt, selbst auch dann nicht, wenn einzelne Zwangsakte im gegenteiligen Sinne geschichtlich nachweisbar sind [3].

Für Grotius steht es daher fest, daß die Portugiesen kein Recht haben, irgend ein Volk von der Ozeanschiffahrt nach Indien zurückzuhalten [4]. Der freie Meereshandel ist *Völkerrecht* [5] und zugleich im Interesse der *Billigkeit* — aequitas [6] — und des *Friedens* als « ordinata concordia » [7].

Der sozusagen programmäßige Kampf des Hugo Grotius für die Meeresfreiheit, eine These, die seiner Zeit und einer säkularen Tradition entgegen war, ein Kampf, den er, gestützt auf das Naturrecht, mit zahlreichen, wenn auch nicht immer glücklich formulierten Argumenten führte, erzeugte *Sturm* in völkerrechtlichen Kreisen. Neben solchen, die der These des Grotius nur teilweise zustimmten, wie Bynkershoek und Vattel [8], gab es Autoren, welche derselben offen und grundsätzlich entgegentraten. Grotius selbst berichtet in einem Briefe vom 1. April 1617, daß in Salamanca ein Buch gegen ihn erschien,

[1] Ib. c. V u. c. IX.

[2] Ib. c. VII.

[3] Ib. c. IX. Wir haben hier einige Kapitel, die viele geschichtliche Ereignisse berühren, verkürzt behandelt.

[4] « Conclusum igitur sit, ius nullum esse Lusitanis, quo aliam quamvis gentem a navigatione Oceani ad Indos prohibeant. » Ib. c. VII.

[5] Ib. c. VIII.

[6] Ib. c. XII.

[7] Ib. c. XIII.

[8] Vgl. *Schönborn*, Nature juridique du territoire, Acad. du Droit international, 1929, 137.

das aber auf königliche Weisung hin unterdrückt wurde [1]. Im Jahre 1625 erschien eine Schrift von Franz Seraphin de Freitas : « De iusto imperio Lusitanorum asiatico », gegen ihn [2]. Gegen einen gewissen Welwod verteidigt sich Grotius selber [3]. Im Jahre 1635 erschien dann die berühmte Schrift « Mare clausum » des Engländers *Selden*, dessen noble und gründliche Schreibart dem Grotius selber imponierte [4]. Dessenungeachtet hat die Idee der Meeresfreiheit in der Folgezeit den Sieg davongetragen, und das Hauptverdienst ist zweifelsohne Hugo Grotius zuzuschreiben.

[1] Vgl. *Basdevant*, Fondateurs du Droit international, 135.
[2] Ib. 135.
[3] « Maris liberi defensio adversus Velwodum. » Vgl. das. 173.
[4] Das. 136.

Vom incomprehensibiliter inquirere Gottes im 1. Buch von De docta ignorantia des Nikolaus von Cues.

Von M. FEIGL.

Im ersten Buch von De docta ignorantia stellt sich Nikolaus von Cues die Aufgabe, das absolute Maximum, Gott, an den alle Nationen fest glauben, über den menschlichen Verstand hinaus in unfaßbarer Weise unter der Führung Gottes zu erforschen, der allein im unerreichbaren Licht wohnt [1]. Der Sinn dieser Aufgabe ist nicht unmittelbar ersichtlich. Er läßt sich im Anschluß an De docta ignorantia etwa folgendermaßen umschreiben : Das unendliche Wesen Gottes zu erfassen, übersteigt die menschliche Erkenntnisfähigkeit. Nur auf Grund eines Verhältnisses zwischen Bekanntem und Unbekanntem gewinnt die menschliche Vernunft neues Wissen [2]. Schon im Bereich der körperlichen Dinge aber überschreitet die genaue Erfassung der Verbindungen zwischen den Dingen und die angemessene Anpassung des Bekannten an das Unbekannte das menschliche Denken [3]. Zwischen dem Unendlichen und Endlichen jedoch gibt es kein Verhältnis im Sinne eines gemeinsamen Maßes. Das Unendliche ist daher eben als Unendliches unbekannt [4]. Anderseits wissen wir : Das absolute Maximum, Gott, ist absolut wirklich alles das, was sein kann ; es ist die absolute Wahrheit, es ist Eines, ist notwendiger Ursprung und Ziel aller endlichen Dinge, ist die eine absolute Notwendigkeit. Wir wissen, *daß* das so ist ; aber das « *Wie* » erkennen wir nur in unfaßbarer Weise (incomprehensibiliter intelligi potest). Z. B. heißt es von der Wahrheit als solcher, daß sie nur in unfaßbarer Weise erkennbar ist. Blickt man nämlich auf die Wahrheit der Dinge, von Cusanus « quidditas rerum » genannt, in ihrer Reinheit, so kann diese durch

[1] De docta ignorantia, ed. *E. Hoffmann* et *R. Klibansky*, Lipsiae (1932), I c. 2 p. 7.
[2] Doct. ign. I c. 1 p. 5.
[3] Doct. ign. I c. 1 p. $6_{9\text{-}10}$.
[4] Doct. ign. I c. 1 p. 6_1 ; p. $8_{20\text{-}21}$.

Vergleich oder Ähnlichkeit — auf dem Weg menschlichen Erkennens — nie genau erreicht werden. Es gibt nicht zwei oder mehrere ähnliche Dinge, sodaß es zu ihnen in's Unendliche fortschreitend nicht Ähnlicheres geben könnte. Für die Wahrheit selbst existiert jedoch kein Mehr noch Weniger. Sie ist irgendwie unteilbar. Wir wissen vom Wahren, *daß* es selbst in genauer Weise ist, ohne Mehr noch Weniger, wie es ist, wissen wir nur in unfaßbarer Weise[1]. In der Richtung der unfaßbaren Weise, über den Verstand hinaus, soll Gott im ersten Buch von De docta ignorantia erforscht werden. — Das incomprehensibiliter inquirere wird auch gekennzeichnet durch die Ausdrücke: transsumptio, transcensus, terminis et exemplis transcendenter uti, symbolice investigare.

Was leistet nun Nikolaus von Cues, indem er Gott « in unfaßbarer Weise erforscht » ? Diese Frage soll im Folgenden durch kritische Betrachtung der im ersten Buch von De docta ignorantia angewendeten Methode der Gotteserkenntnis beantwortet werden. Allgemein kann man sagen: Die auf Gott angewendeten Bezeichnungen gelten für ihn nicht in dem Sinn, in dem sie von den körperlichen Dingen ausgesagt werden, sondern nur in übertragenem Sinn, in analoger Weise. Die klassische Lehre von der Analogie aber wird von Nikolaus von Cues bei Seite gelassen. Danach stehen bekanntlich Aussagen, die etwa Gott als groß oder stark oder langmütig bezeichnen, auf völlig anderer Stufe als Aussagen, die Gott seiend, einen, wahr oder gut nennen. Handelt es sich im ersten Fall um reinen Symbolismus, sofern Größe, Stärke, Langmut ihrem eigentlichen Sinn nach nur raumzeitlichen Dingen zukommen, so führen dagegen die Transzendentalien über die körperlichen Dinge hinaus; sie sind selbst analoge Begriffe, gelten eigentlich, wenn auch in analoger Weise, von allem, was ist[2]. Von diesen Erkenntnissen sieht Nikolaus von Cues ganz ab. Vielmehr ist es der *Akt* des in « analoger Weise auf Gott Anwendens », der psychische Akt des Transzensus, auf den die Aufmerksamkeit des Cusanus gerichtet ist. Daher wird z. B. auch das

[1] Doct. ign. I c. 3 p. 9.

[2] *Thomas von Aquin*, S. c. G. I, 34; S. th. I q. 15 a. 5; De Verit. q. 2 a. 11; *Aristoteles*, Metaphys. IV, l. 1; XI, l. 3. — Der Sinn der analogia entis ist nicht der — wie *J. Ritter* meint —, daß « sich das weltlich Seiende zum Sein Gottes 'analog' wie das Bewirkte zum Bewirkenden verhält ». S. *J. Ritter*, Die Stellung des Nikolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung. Blätter für Deutsche Philosophie, Berlin (1939), S. 119.

Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes, das nicht nur als solches unfaßbar ist, sondern dessen Tatsächlichkeit in Gott uns auch unerreichbar ist — nur auf Grund göttlicher Offenbarung wissen wir, daß Gott der Eine zugleich dreifaltig ist —, gleich berechtigt neben das Geheimnis der Größe, Wahrheit, Einheit, absoluten Notwendigkeit Gottes gestellt. Um die Tatsache der Offenbarung des Geheimnisses der Dreifaltigkeit Gottes geht es Nikolaus von Cues nicht, sondern nur um das in «unfaßbarer Weise Erkennen» des Geheimnisses. Die Hervorhebung des « incomprehensibiliter intelligere » als psychischen Aktes sowie die Vernachlässigung der ontischen- und Glaubensgrundlagen der Aussagen über das Wesen Gottes ergeben als notwendige Folge, daß der Inhalt des ersten Buches von De docta ignorantia im Wesentlichen in einem für alle Aussagen über Gott unterschiedslosen Symbolismus einerseits und im wiederholten Hinweis auf den Akt des « in unfaßbarer Weise Erkennens », des Transzendierens, anderseits besteht. Im unfaßbaren Akt des Transzensus vom Symbol her liegt das incomprehensibiliter inquirere.

Der Symbolismus im ersten Buch von De docta ignorantia läßt sich von Kapitel IV an schrittweise verfolgen. Eingehend soll nur das Erforschen Gottes über die Vernunft hinaus vom Symbol der unendlichen geometrischen Figuren aus untersucht werden ; denn erst dort wird versucht, eine eigentliche Methode des incomprehensibiliter inquirere zu entwickeln. — J. Hommes spricht von der mathematisch analogischen Methode der Gotteserkenntnis bei Nikolaus von Cues [1]. — Hinsichtlich der vorhergehenden Ausführungen des Cusanus soll zunächst einiges über die Koinzidenz von Maximum und Minimum im absoluten Maximum gesagt werden. Die Herleitung der Koinzidenz geschieht im Kap. IV dadurch, daß die beiden Definitionen : Maximum ist das, wozu es ein Größeres, Minimum das, wozu es ein Kleineres nicht geben kann, rein formal auf die maximitas absoluta angewendet werden, die wirklich alles ist, was sein kann, sodaß es außer ihr nichts geben kann, also auch nichts Größeres und nichts Kleineres [2]. Dazu ist zu bemerken : Zwar sind alle Dinge in Gott, der causa efficiens und exemplaris von allem, was ist, oder

[1] *J. Hommes*, Die philosophischen Grundlehren des Nikolaus Cusanus über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt, Augsburg (1926), S. 11.

[2] Vgl. *Übinger*, Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus, Münster und Paderborn (1888), S. 17 ff.

— in der Sprache des Cusanus — in Gott, dem Ursprung (principium) und der Schöpfer-Vernunft (intellectus conditor); da aber das «Wie» des actu esse omne id quod esse potest sich unserer Erkenntnis entzieht und die Termini Maximum und Minimum im eigentlichen Sinn auf Gott nicht anwendbar sind, so kann die Koinzidenz von Maximum und Minimum *der Herleitung nach* lediglich als *Möglichkeit formaler Bezeichnung* des absoluten Maximum sowohl als Maximum als auch als Minimum gedeutet werden. Für Nikolaus von Cues jedoch ist die Koinzidenz von Maximum und Minimum und darüber hinaus die coincidentia oppositorum überhaupt offenbar mehr. Sie wird als Grund angegeben für die Erhabenheit des absoluten Maximum über jede positive Aussage wie über jede Verneinung [1]. Sie ist entscheidende Kennzeichnung des maximum absolutum, sodaß sie z. B. im Kapitel XIX gleichwertig neben die Dreifaltigkeit in der Einheit gestellt wird. J. Lenz gibt die inhaltliche Deutung der coincidentia oppositorum in dem Sinn, daß sie als Ausdruck für die einfache Unendlichkeit und unendliche Einfachheit Gottes anzusehen ist [2]; also erscheint sie auch von hier aus wieder nur als Möglichkeit der Benennung Gottes sowohl als Größtes als auch als Kleinstes, sofern diese Termini transzendenter benutzt werden.

Der Kennzeichnung Gottes als Wirklichkeit alles dessen, was sein kann, aus der die Koinzidenz der Gegensätze in Gott abgeleitet wird, legt Cusanus offenbar deshalb besonderen Wert bei, weil sie die Unbegreiflichkeit Gottes, um die es Cusanus vor allem geht, in hellstes Licht rückt [3]. Die coincidentia oppositorum ist aber nicht nur Kennzeichnung Gottes in seiner Unbegreiflichkeit, sie ist weiterhin Wegweiser für das Denken des Cusanus in dessen Richtung auf das in «unfaßbarer Weise Begreifen» Gottes. Gott ist jenseits alles Gegensätzlichen, ist aber Ursprung und Schöpfer-Vernunft aller einander gegenüberstehenden Dinge, ist so Einfaltung (complicatio) von allem, was auseinandergefaltet im Universum existiert. Soll Gott in seinem unbegreiflichen Wesen incomprehensibiliter erforscht werden, so muß das Denken zunächst auf Zusammenfallen, auf Einfaltung des Gegensätzlichen gerichtet sein, es muß den «Beryllo» benutzen. Im Symbol durch Ähnlichkeit wird dann der Ursprung vor allem als complicatio

[1] Doct. ign. I c. 4 p. 10-11.

[2] *J. Lenz*, Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen, Würzburg (1923), S. 48 ff.

[3] Vgl. hierzu *Übinger*, a. a. O. S. 84 ff. und S. 134.

alles Seienden geschaut [1]. Der Zusammenfall der Gegensätze ist die Mauer des Paradieses, das Gott zur Wohnung dient. Jenseits dieser Mauer kann Gott erschaut werden, diesseits aber auf keine Weise [2]. In De Beryllo wird die Bedeutung der Koinzidenz der Gegensätze als Zielpunkt unseres Denkens für das vorgegebene Problem und darüber hinaus für jede Erforschung ausführlich behandelt; in De docta ignorantia hat sie bereits diese Bedeutung, ohne daß dieselbe eigens hervorgehoben wird [3].

Wenn J. Ritter es *grundsätzlich* für unmöglich hält, daß das Koinzidenzprinzip von den traditionellen Vorstellungen her — wie das J. Lenz tut — ausgelegt werden kann, da dieses Prinzip das Auslegende und die Überlieferung das Ausgelegte sei [4], so kann diese Auffassung insofern nicht als erwiesen angesehen werden, als die eigentliche Stellung der coincidentia oppositorum hier verkannt wird. In den Werken des Nikolaus von Cues geht es nicht um « Auslegung » der Überlieferung. Die thomistische Ontologie z. B. und Gotteslehre steht zunächst gar nicht zur Diskussion. Begriffsbildungen mittelalterlicher Philosophie, teilweise sogar deren Beweisgänge für die Bestimmung des göttlichen Seins werden übernommen [5]. Das Problem ist, soweit es sich um die Gotteslehre handelt, das unfaßbare « Wie » des Wesens Gottes, dessen Unbegreiflichkeit für die Tradition wie für Cusanus in gleicher Weise feststeht. Aber Cusanus unternimmt es, Gott in seiner Unfaßbarkeit in unbegreiflicher Weise zu erforschen, das Wesen Gottes, indem er sein Denken auf Koinzidenz von Gegensätzlichem richtet, symbolhaft zu erspüren. Und symbolisiert werden auch die überkommenen Lehren über Gott, nicht nur Gott in Cusanischer Kennzeichnung als complicatio alles Seienden. — Daß philosophische Lehren der Tradition neue Wendungen und Kritik erfahren, nämlich gewiß jeweils dort, wo das Denken bei der Auseinanderfaltung der Prinzipien stehen blieb und nicht auf Einfaltung derselben gerichtet war, ergibt sich gleichsam als Nebenresultat. — Mit einer Verneinung ferner des Satzes vom Widerspruch für die *Bestimmung* des göttlichen Seins hat das Koinzidenzprinzip bei Nikolaus von Cues

[1] De Beryllo, ed. L. Baur, Lipsiae (1940), c. 7, 8.

[2] De Visione Dei, c. 7.

[3] Vgl. Doct. ign. I c. 4, c. 5, c. 13-16.

[4] *J. Ritter*, a. a. O. S. 118.

[5] Vgl. z. B. Doct. ign. I c. 6 p. 13; c. 7 p. 16. Auch aus anderen Werken des Cusanus ließen sich hierfür Beispiele angeben.

nichts zu tun. Nikolaus von Cues müht sich nicht um Bestimmung des göttlichen Seins, sondern um dessen Begreifen, von dem er weiß, daß es vom Menschen aus nicht erreicht wird. Äußerungen, in denen er den Satz vom Widerspruch, die disjunktive Logik, für die Gotteserkenntnis ablehnt, sind daher immer nur dort zu finden, wo Cusanus von mystischer Theologie, vom Schauen Gottes und nicht etwa von natürlicher Theologie, von philosophischer Gotteserkenntnis spricht [1]. Ein Satz wie: « Für die Interpretation der geläufigen Gottesvorstellungen durch das Prinzip der koinzidentiellen Einheit aber gilt, daß sie in einem inneren Gegensatz zur thomistischen Ontologie und ihrer Begründung des Gott-Welt-Verhältnisses steht, und zwar schon insofern, als sie das leitende logische Prinzip der thomistischen Ontologie und Gotteslehre, den Satz vom Widerspruch, für die Bestimmung des göttlichen Seins verneint ... » [2], steht daher in keinem Zusammenhang mit dem eigentlichen Anliegen des Cusanus. Ein Beweis für die *grundsätzliche Unmöglichkeit*, das Koinzidenzprinzip von traditionellen Vorstellungen her auszulegen, scheint mir mithin nicht erbracht.

In Kürze sei noch auf die Anwendung des Symbolismus in den Kapiteln IV-IX von De docta ignorantia hingewiesen. Zunächst wird die Quantität als Symbol genommen für das maximum absolutum, das mit dem Minimum zusammenfällt. Sofern nämlich bei der Quantität vom Maximum und Minimum, vom « in größter Weise groß » und « in größter Weise klein sein », abstrahiert wird, fällt auch in der Quantität Maximum und Minimum zusammen [3]. — Zum Symbol für die Einheit des maximum absolutum gelangt Cusanus von der Einheit der natürlichen Zahlen aus. In der Reihe der natürlichen Zahlen läßt sich zwar aufsteigend zu jeder Zahl eine nächst höhere angeben; absteigend aber gelangt man notwendig zu einer kleinsten natürlichen Zahl, der Eins, da es sonst überhaupt keine Zahl gäbe. Nun wird von der Eins als Zahl abstrahiert, und es heißt weiter: Da es zur Einheit ein Kleineres nicht geben kann, wird die Einheit das Minimum schlechthin sein, das mit dem Maximum zusammenfällt. Diese Einheit ist keine Zahl, sondern Prinzip der Zahl, da sie Kleinstes ist — ohne Einheit gibt es keine Zahl —, sie ist Ziel jeder Zahl, da sie

[1] Vgl. z. B. De Beryllo, c. 21 p. 25 und den Brief des Nikolaus von Cues an den Abt von Tegernsee vom 14. Sept. 1453; wiedergegeben von *K. Fleischmann* im Vorwort zur deutschen Übersetzung von De Beryllo, Leipzig (1938), S. 53.

[2] *J. Ritter*, a. a. O. S. 118.

[3] Doct. ign. I c. 4 p. $10_{18\text{-}24}$.

Größtes ist — jede Zahl ist als solche eine —. Die Einheit als Prinzip und Ziel der Zahlen wird zum Symbol der absoluten Einheit, die also die maximitas absoluta ist, der nichts entgegensteht. Da sie also alles ist, was sein kann, ist sie einer Vervielfältigung nicht fähig [1]. — Das Vorher der Einheit der Dinge und deren Erhabenheit gegenüber der Verschiedenheit der Dinge wird Symbol der Erhabenheit und des ewigen Vorher der Einheit schlechthin. Entsprechend wird in unfaßbarer Weise vom Symbol aus auch die Ewigkeit der Gleichheit und der Vereinigung geschaut. Da es nur *ein* Ewiges geben kann, bilden Einheit, Gleichheit, Vereinigung (unitas, aequalitas, connexio) eine dreifaltige Einheit [2]. — Schließlich ist auch die Anwendung des Begriffes der Zeugung (generatio) auf die Einheit und des Begriffes des Ausganges (processio) auf Einheit und Gleichheit nur von symbolischem Charakter [3].

Besondere Bedeutung für das incomprehensibiliter inquirere Gottes mißt nun Nikolaus von Cues der Benutzung der mathematischen Dinge bei. Wie schon erwähnt, wird unter Zuhilfenahme der geometrischen Figuren eine Methode des Erfassens Gottes über die Vernunft hinaus herausgearbeitet. Eine genauere Betrachtung der einschlägigen Kapitel wird daher in ausgezeichneter Weise dartun, was im incomprehensibiliter inquirere erreicht wird. Wohl sind, wie es im Kapitel XI heißt, allgemein die sichtbaren Dinge als Bilder des Unsichtbaren, insbesondere des Schöpfers der Dinge, anzusprechen, und zwar auf Grund verborgener und unfaßbarer Beziehungsverhältnisse, in denen alles zueinander steht, sodaß aus allem das eine Universum sich formt und alles in einem Höchsten das Eine selbst ist; in ihrer Ähnlichkeit mit dem Urbild jedoch reichen die Dinge an dieses verschieden nahe heran, und sie sind in verschiedener Weise brauchbar durch Übertragung ihrer Beziehungsverhältnisse das Unbekannte symbolhaft zu erforschen (symbolice investigare). Das sichere Wissen von den mathematischen Gegebenheiten gegenüber der Unsicherheit des Wissens vom sinnlich Wahrnehmbaren, das ja wegen der größeren Verhaftung mit der in Möglichkeit befindlichen Materie in dauernder Veränderung begriffen ist, läßt jene als Symbol für das Göttliche besonders geeignet erscheinen [4].

[1] Doct. ign. I c. 5 p. $12_{18\text{-}28}$. Vgl. *Hommes*, a. a. O. S. 73 ff.

[2] Doct. ign. I c. 7.

[3] Doct. ign. I c. 8.

[4] Über das sinnbildliche Aufspüren in der Philosophie des Cusanus vgl. *E. Hoffmann*, Geschichte der Philosophie von *Karl Vorländer*, Bd. I, Kap. VI,

In welcher Weise sind nun die mathematischen Dinge im vorliegenden Falle zu benutzen? — Die Methode der Gotteserkenntnis im Sinne des incomprehensibiliter inquirere von den mathematischen Gegenständen aus wird, wie folgt, entworfen: Da das absolute Maximum als solches unser Erkenntnisvermögen schlechthin übersteigt, so kann es gewiß nichts von den Dingen sein, die von uns erkannt und begriffen werden. Es kann sich aber beim Erforschen Gottes im Symbol auch nicht um einfache Ähnlichkeit zwischen Bild und Urbild handeln. Diese ist vielmehr notwendig zu übersteigen. Hier liegt die wesentliche Erkenntnis des Cusanus über das Symbol im Hinblick auf die Vermittlung höheren Begreifens. In einem Akt des Transzendierens nur kann das symbolhaft Dargestellte erreicht werden. Nun sind die mathematischen Dinge aber endlich und können nur als solche vorgestellt werden. Will man sie als Beispiel beim Aufstieg zum absoluten Maximum benutzen, so muß folgender Weg beschritten werden: Zunächst sind die endlichen Figuren mit ihren Eigenschaften und Beziehungen zu betrachten und eben diese Beziehungen entsprechend auf unendliche Figuren zu übertragen; weiterhin sind dann die Beziehungen der unendlichen Figuren auf das unendlich Einfache, das auch von jeder Figur ganz losgelöst ist, hinüberzunehmen.

Die unendlichen Figuren sind als solche mathematisch nicht gegeben, sie sind erst sinngemäß einzuführen. Die Einführung des Unendlichen in die Geometrie soll nun in enger Anlehnung an den Text von De docta ignorantia wiedergegeben werden. Über die unendliche Linie wird

I. folgende *Behauptung* aufgestellt: Wenn es eine unendliche Linie gibt, so ist diese 1. gerade, 2. zugleich Dreieck, Kreis und Kugel.

Ebenso gilt: Wenn es eine unendliche Kugel gibt, so ist jene Kreis, Dreieck und Linie.

Entsprechendes läßt sich vom unendlichen Dreieck und unendlichen Kreis aussagen.

Beweis von 1: Der Durchmesser eines Kreises ist eine gerade Linie, der Umfang eine gekrümmte Linie, die größer ist als der Durchmesser. Der Umfang eines Kreises ist umso weniger gekrümmt, je

§ 71, S. 327 ff. — Zur symbolischen Theologie vgl. *L. Baur*, Nikolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus, Sitzgsber. d. Heidelberger Akad. (1940), S. 41 ff.

größer er ist. Der Umfang des größten Kreises, der nicht größer sein kann, ist also am wenigsten gekrümmt und deshalb gerade. In der größten und unendlichen Linie ist mithin die Krümmung die Geradheit, die unendliche Linie also gerade.

Beweis von 2: Hierbei ist wesentliches Beweismittel folgendes *Axiom:* Was in der Möglichkeit der endlichen Linie liegt, das ist die unendliche Linie wirklich.

Die endliche Linie kann nun aber

a) länger und gerader werden. Die unendliche Linie ist also, was schon gezeigt wurde, die längste und ganz gerade;

b) wenn die endliche Linie AB um einen ihrer ruhenden Endpunkte bewegt wird, entsteht ein Dreieck, bzw. ein Kreis, je nachdem die Linie in ihre Ausgangslage nicht zurückkehrt oder zurückkehrt;

c) bei der in *b*) geschilderten Bewegung kann man von der endlichen geraden Linie aus auch zum Halbkreis gelangen. Wird der Durchmesser dieses Halbkreises festgehalten und der Halbkreis um diesen bewegt, so entsteht eine Kugel. Die Kugel selbst ist nicht in Potenz zu irgend einer weiteren Figur. Also ist nach *b*) und *c*) auf Grund des vorausgeschickten Axioms die unendliche Linie auch Dreieck, Kreis und Kugel, was zu beweisen war.

II. Es wird noch einmal genauer jede Einzelaussage, die in der Behauptung I enthalten ist, behandelt und neu bewiesen.

Die Beweise stützen sich hier auf folgende drei Sätze:

1. Es kann nur ein Größtes und Unendliches geben.
2. Zwei Seiten eines Dreiecks können zusammen nicht kleiner sein als die dritte.
3. Jeder Teil des Unendlichen ist selbst unendlich.

a) *Die unendliche Linie ist Dreieck.*

Beweis: Wenn eine Seite eines Dreiecks unendlich ist, so sind nach 2 auch die beiden anderen Seiten zusammen unendlich und nach 3 auch jede Seite einzeln. Da es aber nach 1 nur ein Größtes und Unendliches gibt, so ist das unendliche Dreieck nicht aus mehreren Linien zusammengesetzt. Das Dreieck besteht aber notwendig aus drei Seiten. Also ist die eine unendliche Linie zugleich drei Linien, und die drei sind die eine einfachste Linie. Entsprechendes gilt von

den Winkeln des unendlichen Dreiecks. Es wird nur einen unendlichen Winkel geben, und dieser ist drei Winkel, und die drei sind einer.

Zur Unterstützung des Begreifens der Aussage, daß drei Winkel bzw. Seiten ein Winkel bzw. eine Seite sind, kann man vom bestimmt großen Dreieck zum nicht bestimmt großen Dreieck übergehen. Die Winkelsumme im Dreieck beträgt zwei Rechte (2 R). Es ist nun gewiß möglich, irgendeinen Winkel des Dreiecks bis zu 2 R zu vergrößern, 2 R selbst ausgeschlossen, aber nicht möglich, ihn in höchster Weise, d. h. bis zu 2 R eingeschlossen, zu vergrößern, da jedes Dreieck drei Winkel hat, die zusammen 2 R betragen. Läßt man dennoch zu, daß ein Winkel bis zu 2 R, 2 R eingeschlossen, vergrößert wird, während das Dreieck bleibt, so ist klar, daß das Dreieck nur einen Winkel besitzt, der drei ist, und daß die drei einer sind.

Ferner gilt: Zwei Seiten eines Dreiecks mit konstanter dritter Seite sind zusammen um so größer, je kleiner der Winkel ist, den sie einschließen. Je größer der eingeschlossene Winkel ist, um so weniger überragen die angrenzenden Seiten die gegenüberliegende, und um so kleiner ist der Inhalt des Dreiecks. Wird der eingeschlossene Winkel 2 R, so löst sich das Dreieck als Ganzes in die einfache Linie auf. Die eine Linie sind drei (Fig. 1).

b) *Das unendliche Dreieck ist Kreis.*

Beweis: Ausgegangen wird vom Dreieck ABC, das dadurch entstanden ist, daß AB um den festen Punkt A in die Lage AC geführt worden ist (Fig. 2). Wäre AB die unendliche Linie (im Folgenden kurz durch AB bezeichnet), und würde sie ganz um A herumgeführt, sodaß sie zur Anfangslage AB zurückkehrte, so würde der größte Kreis entstehen; und der BC auf ihm entsprechende Bogen (kurz durch


Fig. 1.

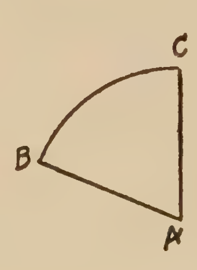


Fig. 2.

BC bezeichnet) wäre Teil dieses Kreises. Da dieser Bogen Teil einer unendlichen Linie ist, und diese gerade ist (vgl. Beh. I, 1), so ist er selbst gerade. Da nach 3 jeder Teil des Unendlichen unendlich ist, und es nach 1 nur ein Unendliches gibt, so ist BC der gesamte Umfang des unendlichen Kreises. Das unendliche Dreieck ist also unendlicher Kreis.

Die unendliche Linie AB ferner und der unendliche Bogen BC sind, da es nach 1 nur ein Unendliches gibt, nicht zwei gerade Linien, sondern nur eine Linie. Die unendliche Linie, die auch Dreieck ist, ist also auch Kreis.

c) *Das unendliche Dreieck ist Kugel.*

Beweis: Die unendliche Linie AB ist Umfang, wie wir sahen, des größten Kreises, ist also Kreis. Nun wird dieser unendliche Kreis AB, dessen unendlicher Durchmesser zugleich AB ist, bei festem A so bewegt, daß B in C geführt wird. BC ist unendliche Linie und unendlicher Kreis, wie gezeigt wurde. Daher kehrt der unendliche Kreis AB in C nach vollständiger Kreisbewegung des Durchmessers AB in sich zurück, d. h. es ist die unendliche Kugel entstanden. ABC ist auch Kugel, was bewiesen werden sollte.

Die hier wiedergegebenen Beweise zeigen, daß die über das Unendliche in der Geometrie abgeleiteten Sätze wesentlich auf folgenden schon erwähnten drei Axiomen beruhen:

1. Was in der Möglichkeit der endlichen Linie liegt, ist in der unendlichen Linie wirklich.
2. Es kann nur ein Größtes und Unendliches geben.
3. Jeder Teil des Unendlichen ist selbst unendlich.

Die Benutzung dieser Axiome und das Festhalten an gewissen Beziehungen, die für die endlichen mathematischen Figuren gelten, verhelfen zu den für die unendlichen Figuren charakteristischen Aussagen oder Sätzen.

Woher werden nun die drei Axiome über das Unendliche genommen? Es sind offenbar Erkenntnisse über das Unendliche schlechthin, die für das geometrische Unendliche als Forderungen aufgestellt werden. Jedenfalls ergeben sie sich nicht nur aus den Eigenschaften der endlichen geometrischen Figuren. Deshalb spricht Cusanus auch nicht von einem Übertragen schlechthin der Eigenschaften und Beziehungen der endlichen Figuren auf die der unendlichen Figuren, son-

dern nur von einem « correspondenter transferre »[1], d. h. offenbar von einem Übertragen, entsprechend dem Wissen über das Unendliche schlechthin.

Es dürfte in diesem Zusammenhang nicht ohne Interesse sein, an verschiedene Arten der Einführung des Unendlichen in die Mathematik zu erinnern. Es liegt nahe, zunächst an das Unendliche im mengentheoretischen Sinne zu denken. Der Begriff der unendlichen Menge beruht bekanntlich auf dem Begriff der Äquivalenz von Mengen. Will man bei zwei endlichen Mengen oder Gesamtheiten feststellen, ob sie « gleich mächtig » sind, d. h. aus gleich viel Elementen bestehen, so braucht man nur die Anzahl der Elemente der beiden Mengen miteinander zu vergleichen. Dieses Verfahren läßt sich auf unendliche Mengen nicht übertragen, da dort der Anzahlbegriff versagt. Man muß daher eine Eigenschaft aufsuchen, die zwei gleich mächtigen endlichen Mengen zukommt, zwei nicht gleich mächtigen endlichen Mengen aber nicht, und die sich auf unendliche Mengen übertragen läßt. Diese Eigenschaft ist die der eineindeutigen Abbildbarkeit. Zwei gleich mächtige endliche Mengen lassen sich eineindeutig aufeinander abbilden, d. h. die Elemente der einen Menge lassen sich denen der anderen so zuordnen, daß jedem Element der einen Menge genau ein Element der andern entspricht und umgekehrt. Diese Zuordnung stellt man einfach dadurch her, daß man die Elemente jeder der beiden Mengen zählt und Elemente gleicher Nummer in den beiden Mengen einander zuordnet. Die eineindeutige Abbildung einer Menge auf eine andere ist nun ein Prozeß, der keineswegs auf endliche Gesamtheiten beschränkt ist, wie das Beispiel der Zentralprojektion einer Strecke auf eine andere zeigt: Sind AB und CD zwei beliebige Strecken, so suche man den Schnittpunkt S der Geraden AC und BD und ordne jedem Punkt P der Strecke AB den Schnittpunkt Q der Strecke CD mit der Geraden SP zu (Fig. 3). Durch diese als Projektion bezeichnete Konstruktion wird jedem der unendlich vielen Punkte der Strecke AB genau ein Punkt der Strecke CD zugeordnet und umgekehrt. Die Zuordnung läßt sich auch

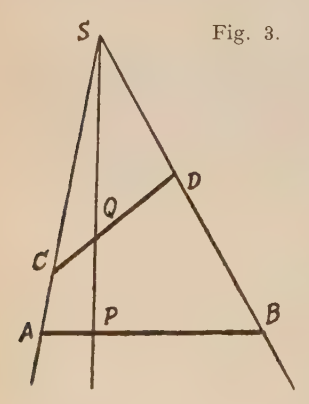


Fig. 3.

[1] Doct. ign. I c. 12 p. 24_{20}.

bewirken, wenn die Geraden AC und BD parallel ausfallen, und zwar durch Projektion parallel zu diesen beiden Geraden. Die grundlegende Definition der Mengenlehre ist nun die der « *Äquivalenz* » zweier Mengen : Zwei Mengen heißen äquivalent oder gleich mächtig, wenn sie sich eineindeutig aufeinander abbilden lassen. Nach den obigen Ausführungen sind zwei endliche Mengen dann und nur dann äquivalent, wenn sie aus gleich vielen Elementen bestehen. Die Äquivalenzdefinition liefert nun für unendliche Mengen die Tatsache, daß die ganze Menge einem ihrer Teile äquivalent sein kann ; — z. B. ist die Menge der positiven ganzen Zahlen der der positiven geraden Zahlen äquivalent, wie man erkennt, wenn man jeder positiven ganzen Zahl n die Zahl $2n$ zuordnet —, eine Tatsache, die bei endlichen Mengen nicht auftreten und daher zur Definition der unendlichen Menge benutzt werden kann. Keineswegs gilt aber, daß jeder Teil einer unendlichen Menge auch unendlich ist, wie im Axiom 3 von Cusanus gefordert wird ; denn zu den Teilen einer Menge gehören auch diejenigen, die aus jeweils einem einzigen Element dieser Menge gebildet werden. Ferner ist nach dem sogenannten Cantor'schen Teilmengensatz die Menge aller Teilmengen einer gegebenen Menge stets von größerer Mächtigkeit als diese Menge selbst. Zu jeder Menge gibt es also eine Menge von größerer Mächtigkeit — im Widerspruch zu Axiom 2 von Cusanus.

Da Cusanus von endlichen Linien und *der* unendlichen Linie spricht, so kann man auch an die in der projektiven Geometrie übliche Einführung der uneigentlichen Elemente denken. Die projektive Geometrie ist die Lehre von den Eigenschaften der Figuren, die bei endlich vielen hintereinander ausgeführten Zentralprojektionen ungeändert bleiben. Während bei der oben geschilderten Zentralprojektion einer *Strecke* auf eine *Strecke* eine eineindeutige Abbildung vorliegt, gibt es bei der Zentralprojektion einer *Geraden* auf eine nicht dazu parallele *Gerade* stets genau einen Punkt der einen Geraden, dem kein Punkt auf der andern entspricht. Das ist dann der Fall, wenn der Projektionsstrahl des Punktes der andern Geraden parallel ist (Fig. 4). Um diese Unterbrechung der Eineindeutigkeit zu beseitigen, führt man zu den durch die euklidische Geometrie gegebenen euklidischen oder eigentlichen Punkten, Geraden und Ebenen die uneigentlichen Punkte, Geraden und die uneigentliche Ebene durch folgende Vorschriften ein :

Jede Gerade hat genau einen uneigentlichen Punkt.

Zwei Geraden haben dann und nur dann denselben uneigentlichen Punkt, wenn sie parallel sind.

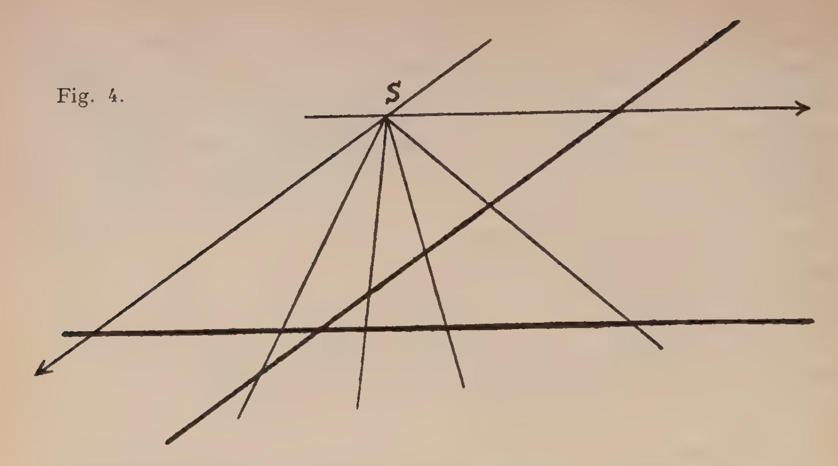


Fig. 4.

Alle uneigentlichen Punkte der Ebene liegen in einer Geraden, der uneigentlichen Geraden der Ebene ; diese enthält keinen eigentlichen Punkt.

Zwei Ebenen haben dann und nur dann dieselbe uneigentliche Gerade, wenn sie parallel sind.

Alle uneigentlichen Punkte des Raumes liegen in einer Ebene, der uneigentlichen Ebene des Raumes ; diese enthält keinen eigentlichen Punkt.

Da durch Zentralprojektion einer Geraden auf eine Gerade ein uneigentlicher Punkt in einen eigentlichen und durch die Zentralprojektion einer Ebene auf eine Ebene eine uneigentliche Gerade in eine eigentliche Gerade übergeführt werden kann, so spielen die uneigentlichen Elemente in der projektiven Geometrie keine ausgezeichnete Rolle. In der projektiven Geometrie hat also die Gegenüberstellung der « einen unendlichen Linie » zu den endlichen Linien keinen Sinn. Das hat sie erst in der sogenannten affinen Geometrie, bei der man nur solche projektive Abbildungen der Ebene betrachtet, die eine ausgezeichnete Gerade, die uneigentliche, festlassen. Es fragt sich nun, wie weit der Aussage des Cusanus : Die unendliche Linie ist zugleich Dreieck, Kreis und Kugel, von diesem Standpunkt aus vielleicht ein Sinn beigelegt werden kann : Betrachtet man eine Folge von Dreiecken, deren Eckpunkte eigentliche Punkte sind, und die so gegen die uneigentliche Gerade rücken, daß sie in keiner Zwischenlage in einer Geraden liegen, daß also keines der Dreiecke in eine Strecke entartet, so ergibt sich als Grenzlage die uneigentliche Gerade. Ebenso ist es bei einer Folge von Kreisen, deren Radien über alle

Grenzen wachsen [1]. Dagegen kann die uneigentliche Gerade nicht als eine Grenzlage einer Folge von Kugeln angesehen werden. Zwar kann man eine Kugeloberfläche durch einen stetigen Deformationsprozeß in einen Kreis, z. B. ihren Äquator überführen, indem man sie wie ein Lampion allmählich zusammenklappt. Zum Unterschied von den Dreiecken und Kreisen ist aber hier keine Zwischenlage eine Kugel. Behandelt man die Kugeln analog den Kreisen, so ist die Grenzlage nicht eine uneigentliche Gerade, sondern die uneigentliche Ebene des Raumes. Man kann also auf diesem Wege den Aussagen des Cusanus über das Unendliche in der Geometrie keine entsprechende Auslegung geben.

Die angegebenen Beispiele der Einbeziehung des Unendlichen in die mathematische Behandlung machen deutlich, daß die Sätze, die über das mathematische Unendliche gelten, wesentlich davon abhängen, von wo aus die Erweiterung der mathematischen endlichen Gebilde vorgenommen wird. In De docta ignorantia geschieht es vom Wissen über das absolut Unendliche aus. Noch einmal sei darauf hingewiesen : Bei der Art der Einführung des Unendlichen in die Geometrie, wie sie Cusanus vollzieht, liegt nicht ein einfaches Übertragen der Beziehungen, die für endliche Figuren gelten, auf solche der als gegeben anzusehenden unendlichen Figuren, ein Aufstieg von den endlichen zu den unendlichen Figuren, vor ; sondern das Unendliche wird entsprechend dem Wissen von Gott unter Festhalten an endlichen geometrischen Sachverhalten, wie z. B. daran, daß ein Dreieck aus drei Seiten besteht, eingeführt. Wir haben es mit der *Konstruktion eines Symbols* des schlechthin Unendlichen innerhalb der Geometrie zu tun.

Hinweise auf den analogen oder symbolischen Charakter der Gotteserkenntnis, zu der Cusanus hinzuführen versucht, finden sich wiederholt in der Literatur. Eine genaue Interpretation des entsprechenden Textes fehlt meines Wissens. *D. Mahnke*, der sich eingehend mit den geometrischen Symbolen bei Cusanus beschäftigt, spricht kurz vom « spekulativen Mathematiker », der aus exakt mathematischen Einsichten durch Übergang in's Unendliche mystisch theologische Erkenntnisse zu gewinnen sucht und macht das auch am Beispiel klar. Dadurch wird der Inhalt der in Frage stehenden Kapitel aber keines-

[1] Für den streng geschulten Geometer gehören die Kreise noch nicht in die affine Geometrie, sondern in eine Unterabteilung derselben, die Ähnlichkeitsgeometrie.

wegs erschöpft, sondern eher verschleiert [1]. *H. Rogner* übergeht den Symbolismus als solchen in der Erkenntnis des Unendlichen vom Mathematischen her bei Cusanus völlig [2]. Das ist wohl als Folge des bewußten sich Freimachens von der eigentlichen Problemstellung des Nikolaus von Cues anzusehen, die hier immer wieder eine theologische ist. Zwangsläufig muß dabei die Darstellung des philosophischen Gedankengutes der Cusanischen Schriften zum mindesten eine Verschiebung der Akzente erfahren. Allgemein wird bei der Behandlung der geometrischen Symbole der Übergang in's Unendliche, der Vollzug des « Grenzüberganges » hervorgehoben, die Konstruktion des Symbols vernachlässigt und unklar vom « Aufstieg » des Denkens zum Unendlichen bei Nikolaus von Cues gesprochen.

Nun betont aber Nikolaus von Cues selbst den Aufstieg zum Unendlichen. Worin ist dieser Aufstieg zu suchen ? Offenbar zunächst im Akt des Begreifens des dem absolut Unendlichen entsprechend konstruierten Symbols. Das Begreifen des von Nikolaus von Cues eingeführten geometrischen Unendlichen übersteigt unser Vorstellungsvermögen, die imaginatio, die an die endlichen Figuren gebunden ist. Für unser Vorstellungsvermögen ist ein Aufsteigen, ein Darüberhinausnehmen der Beziehungen vom Endlichen her notwendig, um das geometrische Unendliche zu erfassen. In De docta ignorantia betont Nikolaus von Cues lediglich das Übersteigen der *imaginatio* beim Begreifen des geometrischen Unendlichen. Für den *Intellekt* sei es leicht, das Zusammenfallen von Linie und Dreieck im Unendlichen zu fassen [3]. Später in der Apologie sagt er dagegen, daß auch durch Vernunftschau ohne schrittweise Verstandestätigkeit die coincidentia oppositorum im Mathematischen nur *berührt* wird [4]. Und in De Beryllo heißt es, daß weder das Sinnesvermögen, noch die Vorstellungskraft noch die Vernunft fähig sind, etwas Derartiges zu empfinden, sich vorzustellen, zu begreifen oder einzusehen, das dem « zugleich Größten und Kleinsten » ähnlich ist [5], und eine solche Ähnlichkeit liegt im mathematischen Unendlichen vor. Der genaue Sachverhalt ist der,

[1] *D. Mahnke*, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, Halle/Saale (1937), S. 82 ff.

[2] *H. Rogner*, Die Bewegung des Erkennens und das Sein in der Philosophie des Nikolaus von Cues, Heidelberg (1937), S. 20, S. 58 ff.

[3] Doct. ign. I c. 14 p. $27_{23\text{-}25}$.

[4] Apolog. ed R. Klibansley, Lipsiae (1932), S. 15.

[5] *De Beryllo*, c. 14 p. $14_{13\text{-}15}$.

daß durch Axiome, die vom Wissen über das schlechthin Unendliche her genommen sind, das Denken einen Zugang zum geometrischen Unendlichen hat, der zu einem Wissen über das geometrische Unendliche führt. *Wie* im geometrischen Unendlichen Linie, Dreieck, Kreis und Kugel zusammenfallen, kann aber nicht begriffen, besser: vorgestellt, werden. Entsprechend verhält es sich beim absolut Unendlichen. Das absolute Maximum zu begreifen liegt ganz und gar außerhalb unseres natürlichen Erkenntnisvermögens. Zwar haben wir ein Wissen von der Unendlichkeit Gottes; aber das Erkennen Gottes geschieht nur incomprehensibiliter. Es ist dem « Leuchten Gottes in die Finsternis unserer Unwissenheit » zu verdanken, das selbst unfaßbar ist [1]. Unser Wissen von Gott kann nur als belehrte Unwissenheit, als docta ignorantia, bezeichnet werden. Vom Symbol aus wäre ein erneuter höherer Akt des Transzendierens notwendig, wollte man sich dem Wesen Gottes in seiner absoluten Einfachheit begreifend nähern. Also auch in der Benutzung der unendlichen Figuren für die Gotteserkenntnis handelt es sich nur um Symbolisierung des absoluten Maximum und Hinweis auf den Akt des Transzendierens. Der Vollzug des Transzendierens aber liegt nicht in unserer Macht.

Das mathematische Symbol führt nicht zur Schau des absolut Unendlichen. Im mathematischen Spiegel leuchtet aber nach Cusanus die höchste Wahrheit nicht nur in entfernter Ähnlichkeit, sondern in blitzender Nähe auf [2]. Genauer läßt sich die besondere Stellung des mathematischen Unendlichen beim incomprehensibiliter inquirere Gottes, abgesehen von der bereits erwähnten Sicherheit mathematischer Erkenntnis, etwa folgendermaßen beschreiben: Ein Vorzug der geometrischen unendlichen Figuren mit den für sie geltenden Beziehungen ist der, daß sie in ihrer Unendlichkeit zugleich Symbol sind, sowohl für das absolute Maximum, in dem alles wirklich ist, was sein kann, als auch für die Dreifaltigkeit in der Einheit Gottes, daß sie darüber hinaus Veranlassung geben zur Symbolisierung weiterer sehr tiefer Lehren, wie z. B. der Lehre von Gott als Idee und Maß aller Dinge, oder der Lehre von der Teilnahme des Seienden

[1] Doct. ign. I c. 26 p. 56. Über das incomprehensibiliter intelligere oder das super mentem et intelligentiam noscere in Gegenüberstellung zu den sonst von Cusanus für das Verständnis gebrauchten Ausdrücken vgl. *J. Koch*, Erläuterungen zu: Cusanus Texte: Die vier Vaterunser-Predigten, hrsg. von *J. Koch* und *H. Teske*. Sitzgsber. d. Heidelb. Akad. (1940), S. 235-238.

[2] Compl. theol. c. 1.

am Höchsten, Einen u. ä. — Die geistreiche Durchführung dieser Symbolisierung, die in den Kapiteln XVI bis XXIII geschieht, soll nicht wiedergegeben werden. Es kommt hier nur darauf an, die Struktur des im ersten Buch von De docta ignorantia errichteten Gedankengebäudes aufzuzeigen. — Die zweite wichtige Besonderheit des geometrischen Unendlichen für die vorgelegte Aufgabe liegt im deutlichen Akt der Transsumptio, der bereits beim Begreifen der geometrischen unendlichen Figuren und der für sie in Ähnlichkeit zum absoluten Unendlichen bestehenden Beziehungen auszuüben ist. Darin ist gleichsam eine Übung des Geistes zu sehen, im Hinblick auf den weit höheren Akt des Transzendierens, der zum Begreifen der im Glauben gegebenen Wahrheiten über Gott führen würde. Als Übung des Geistes faßt wohl auch Cusanus die wiederholte Symbolisierung der theologischen Wahrheiten auf; nennt er doch z. B. seine Schrift « De aequalitate », in der es sich insbesondere um die Schau der Gleichheit in der Dreifaltigkeit vom Symbol der Seele aus handelt, für die die Gleichheit in der Dreifaltigkeit wiederum nur in ihrem Werk geschaut werden kann, selbst eine exercitatio intellectus [1].

Zusammenfassend kann man also sagen: Cusanisches Denken ist im Hinblick auf das incomprehensibiliter inquirere Gottes seiner Struktur nach nicht einfach als Aufstieg vom Endlichen zum Unendlichen zu charakterisieren. Dabei wird Wesentliches übersehen. Vor allem ist es zunächst auf Symbolisierung der Wahrheiten über das Unendliche gerichtet, und zwar leistet es in der Einführung des geometrischen Unendlichen die Konstruktion eines Symbols der Unendlichkeit Gottes, das nur im Übersteigen unseres Vorstellungsvermögens begriffen werden könnte. Dieser Akt des Transzendierens ist Analogon und daher Übung des Geistes für den weit höheren Akt des Transzendierens, der für die Schau Gottes notwendig wäre, der aber mit unseren natürlichen Erkenntniskräften nicht erreicht werden kann. Das Bemühen um die Erkenntnis Gottes bleibt ein *incomprehensibiliter inquirere*, ein nur symbolice investigare; das Wissen von Gott bleibt wesentlich Unwissenheit, ist nur belehrte Unwissenheit, *docta ignorantia*.

[1] De aequalitate, Ed. Par. fol. 15r.

Beschauung und Gaben des Heiligen Geistes.

Drei Fragmente aus dem literarischen Nachlaß von P. Heinrich Seuse Denifle O. P.

Von P. Dominikus PLANZER O. P., Luzern.

Der literarische Nachlaß des großen Gelehrten P. Heinrich Seuse Denifle O. P. enthält, soweit er die deutsche Mystik betrifft, im wesentlichen folgende Stücke:

1. Beschreibungen deutscher mystischer Handschriften vor allem aus St. Gallen und Einsiedeln. — Da die Handschriften in der Folgezeit von andern eingehend beschrieben worden sind, bieten diese Beschreibungen nichts Neues.

2. Das Manuskript zu einem von Denifle selbst angekündigten Werke über « *Die deutsche Mystik* ». Leider ist das Werk unvollendet geblieben. Es ist seither auch durch die neuere Forschung nach der literargeschichtlichen Seite hin überholt worden. Sein Wert besteht vor allem darin, daß es sehr ausführlich und klar über die Lehre der deutschen Mystiker spricht. Aus diesem Grunde würde eine Ausgabe dieses leider unvollendeten Werkes auch heute noch von größtem Wert sein. Es würde, nachdem neuestens wieder die unmöglichsten Meinungen über die deutsche Mystik umgehen, ebenso klärend wirken wie zu den Zeiten W. Pregers, gegen den das Werk eigentlich gerichtet war.

3. Eine große Materialsammlung zu einem Werk über « *Mystik und Scholastik* ». Hier ist ein ganz gewaltiges Material zusammengetragen. Da aber Denifle nicht zu einer zusammenhängenden Darstellung kam, ist an eine Veröffentlichung nicht zu denken.

Die nachfolgenden Darlegungen über *Mystik und Gaben des Heiligen Geistes*, auf welche ich ein erstes Mal in Divus Thomas 8 (1930) 238 ff. hingewiesen habe, stehen mit den genannten Werken in Zusammenhang. Es handelt sich im ganzen um drei Fragmente:

Fragment 1: Es war ursprünglich der 9. Doppelbogen des Manuskriptes über « *Die deutsche Mystik* », ist dann aber ausgeschaltet worden.

Fragment 2: Es entspricht S. 214-219 des Manuskriptes über « *Mystik und Scholastik* ». Im Gegensatz zum Großteil des Manuskriptes ist es weniger reichhaltig und ausführlich. Es weicht auch insofern vom übrigen Manuskript ab, als hier doch wenigstens der Versuch einer zusammenfassenden Darstellung gewagt wird. Sachlich ist Fragment 2 eine notwendige Ergänzung zu Fragment 1, wie P. Denifle in einer eigenhändigen Notiz vermerkt. — Zeitlich ist Fragment 2 vor Fragment 1 entstanden.

Fragment 3 : Es bietet auf zwei Seiten eine Materialsammlung zu Fragment 1 und stellenweise wohl auch dessen erste Formulierung. Ich nehme an, daß es nach Fragment 2 aber vor Fragment 1 entstanden ist.

Wir haben bei unserer Ausgabe Fragment 1 als Grundlage verwendet und vollständig herausgegeben, da es die endgültige Meinung P. Denifles wiedergibt. Fragment 2 und 3 haben wir in den Anmerkungen zu Fragment 1 verwendet. — Dort wo Fragment 1 unvollständig abbricht, haben wir Denifles eigener Anweisung gemäß (vgl. unten S. 345 Anm. 4) die restlichen Teile des Fragmentes 2 angeschlossen, da sie als Ergänzung zu gelten haben. — Fragment 3 konnte seiner ganzen Anlage nach hauptsächlich in den Anmerkungen Verwendung finden. Da es aber vor allem in der Darlegung der Lehre der Mystiker über Fragment 1 und 2 hinausgeht, haben wir die restlichen Teile am Schluß angefügt ; dieser Abschnitt läßt sehr gut erkennen, daß Fragment 3 als Stoffsammlung für die Weiterführung von Fragment 1, das unvollständig abbricht, zu gelten hat. — Wir glauben, daß wir so am ehesten den Absichten nahe kamen, die Denifle verfolgt haben könnte, wenn er seine Darstellung voll und ganz hätte ausarbeiten können.

Eine besondere Schwierigkeit erwuchs uns bei der Ausgabe in der Behandlung der von Denifle angeführten Belegstellen. Denifle hat sehr selten die Texte, auf welche er hinweist, ausführlich zitiert. Aber wir glaubten seinen Absichten zu entsprechen, wenn wir die Belege in vollem Wortlaut bringen, so wie Denifle selbst es etwa in seiner Seuse-Ausgabe gemacht hat. — Wir haben auch, so wie er es selbst an einigen Stellen tat, die mittelhochdeutschen Texte unter möglichster Anlehnung an den Urtext in modernes Deutsch übertragen. — Wir haben die ursprüngliche Zitierweise der Quellenbelege so stehen lassen, wie Denifle sie durchführte ; aber wir haben, um die Benützung zu erleichtern, immer auf die heute gebräuchlichen Textausgaben verwiesen. — Alle Zusätze des Herausgebers stehen in eckigen [ ] Klammern.

Die Fragmente 1 und 3 dürften etwa zu Beginn des Jahres 1874 verfaßt worden sein. Das geht einerseits daraus hervor, daß Denifle in seinen Belegen noch auf Werke aus den Jahren 1872 und 1873 verweist. Anderseits wird diese zeitliche Ansetzung durch folgende Notiz in Fragment 3 bestätigt, die vermutlich für das Vorwort bestimmt war : « Am 7. März begeht man das 6. Centenarium des englischen Lehrers, des hl. Thomas von Aquin. » — Fragment 2 dürfte, wie wir oben erwähnten, schon etwas früher entstanden sein.

Wir veröffentlichen diese Notizen P. Heinrich Denifles umso lieber, als wir in diesem Jahre seinen *hundertsten Geburtstag* begehen können. Denifles kritische Arbeiten zur Geschichte der deutschen Mystik — denken wir nur an seine Untersuchungen über den Gottesfreund im Oberland, seine vorbildlichen Ausgaben der Werke Seuses und des Buches von Geistlicher Armut — müssen heute noch von jedem berücksichtigt werden, der sich mit deutscher Mystik beschäftigt. In der gewaltigen literarischen Auseinandersetzung mit W. Preger und E. Jundt hat er als erster eine falsche Auffassung der deutschen Mystik zurückgewiesen (vgl. Hist.-pol.

Blätter Bd. 75 und 84). Wie würde er, der schon damals mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und überlegenem Wissen, aber überaus scharf im Ton, seine Polemik führte, sich erst recht heute gegen jene erheben, die ohne jede Kenntnis der katholischen Theologie und vor allem der Scholastik sich einem so schwierigen Gebiete, wie es die deutsche Mystik nun einmal ist, voreilig zuwenden. — Wir bedauern nur, daß Denifle, von andern wichtigen Studien in Anspruch genommen, die Forschungen über die deutsche Mystik nicht fortsetzte. Gerade darum hielten wir es für angezeigt, zu seinem 100. Geburtstage auf seinen literarischen Nachlaß hinzuweisen und aus demselben eine erste Probe vorzulegen.

Wir sind aber auch davon überzeugt, daß alle jene, die sich mit der schwierigen Frage nach dem Wesen der Mystik beschäftigen, vor allem im Hinblick auf neuere Kontroversen die Meinung eines unbestrittenen und hochverdienten Meisters gern vernehmen werden.

Texte.

[*Fragment 1.*]

Welches ist nun also jenes höhere Leben, jener höchste Weg, zu dem Gott nicht alle beruft ? [1] Wir haben es bereits oben ausgesprochen, daß es der mystische Weg sei, dessen Wesen *in der Vereinigung mit Gott mittels einer außerordentlichen Gabe der Beschauung* bestehe [2].

Wenn wir vor allem nach den Bedingungen dieser außerordentlichen Gabe der Beschauung fragen, so werden wir von St. Thomas in erster Linie auf zwei Gaben des Heiligen Geistes [3], auf die des Verstandes und der Weisheit, hingewiesen [4]. Da nämlich jener höchste Weg außerhalb der natürlichen Sphäre des Menschen liegt, so setzt er ein außerordentliches Einwirken vonseiten Gottes voraus, vermöge

[1] [*Fragm. 3 = 1. Formulierung.*] Was ist also das Auszeichnende des mystischen Lebens ? Es ist der Zustand der mystischen Beschauung, in der man mit einem klaren, ruhigen und einfachen Blicke an Gott haftet, ihn genießt und in der süßesten Liebe ihn innigst besitzt. Vgl. II-II 180, 3. Dieser Zustand, weil sich äußernd in einem mehr göttlichen als menschlichen Wirken, wie Thomas sagt (Sent. III dist. 34. 1, 1), erfordert die Mitwirkung der Gaben des Heiligen Geistes.

[2] Ohne uns hier in die Unterscheidung und Erklärung der niedern und höhern Grade der übernatürlichen Vereinigung mit Gott einzulassen, sprechen wir nur von jenem höchsten Grade, den die deutschen Mystiker fast immer im Auge haben und von dem zu sprechen sie nicht müde werden können.

[3] [*Fragm. 2.*] [Über die Gaben des Heiligen Geistes im allgemeinen vgl.] *Massoulié*, Méditations sur les trois vies purgative, illuminative et unitive, 3e vie § 3 [= ed. Laurent. Paris 1888. 156-162].

[4] [*Am Rand :*] in zweiter Linie auf die Disposition des Subjektes = Lauterkeit.

dessen die Seelenkräfte des Menschen erhoben und für jene besprochene außerordentliche Wirkung befähigt werden [1].

Die **Gabe des Verstandes** [2] nun bewirkt in der gehörig disponierten Seele eine unmittelbare Gotteserkenntnis. Diese ist dem Menschen nicht natürlich; denn wenn, wie St. Thomas sagt, Gott auf dreifache Weise [3] erkannt werden kann, entweder durch seine Wesenheit oder

[1] [*Fragm. 2.*] I-II 68, 1: [Quanto igitur movens est altius, tanto necesse est, quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; ... Manifestum est autem, quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his, quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur; et istae perfectiones vocantur dona ..., quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina.] — c. G. IV 21: ... ad hoc, quod homo ad beatitudinem divinae fruitionis, quae Deo propria est, secundum suam naturam perveniat, necesse est primo quidem, quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur (das sind die dona, wie er weiter sagt) et deinde secundum eas operetur et sic tandem praedictam beatitudinem consequetur. [Dona autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur ... et sic per Spiritum Sanctum configuramur et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur et per eundem ad beatitudinem nobis via praeparatur]. — Vgl. III 7, 5 und I-II 68, 6. — [Ps.-]Tauler, Nachfolgung des armen Lebens Christi II, n. 95 [wird von Denifle meistens als *Tauler, Nachf.* zitiert = Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi, hrg. *H. Denifle*. München 1877. 168, 18-22: Und das ist eine Notwendigkeit, daß das geschieht: denn wo göttliche Kraft soll wirken, da muß menschliche Kraft verloren werden, soweit die menschliche Kraft geneigt war zu Gebresten und zu groben Werken. Und sobald die gebrestliche Kraft verloren wird, kann dann Gott ohne Hindernis seine Kraft gießen in die Seele].

[2] Massoulié, 3e vie § 3. [= ed. Laurent 159 f.]; Schön Th. de Vallgornera, Mystica Theologia Divi Thomae. Barcinonae 1662. 190b und f. besonders 191 n. 4 [= ed. J. J. Berthier. Taurini 1911. I 391-397 n. 557-563. Da mir die alte Ausgabe nicht zugänglich war, kann ich keine volle Gewähr dafür übernehmen, daß ich mit dem Hinweis auf die neue Ausgabe in jedem Falle das Richtige getroffen habe.]

[3] [*Fragm. 2.*] Über die dreifache Gotteserkenntnis und Kontemplationsstufe: Massoulié, 3e vie § 2 [= ed. Laurent 149-156, besonders 152-154]. — S. Thomas, De Ver. 8, 15; so auch Thomas III 9, 4 und Tauler [?], ed. Hamberger. Frankfurt 1864. I 90-97, besonders 93 f. [Fehlt in der neuen Ausgabe: Die Predigten Taulers, hrg. *F. Vetter*, Berlin 1910, auf welche wir in Zukunft immer verweisen.] — Eckhart [= Deutsche Mystiker II: Meister Eckhart, hrg. F. Pfeiffer. Leipzig 1857] 315, 22-31: [Sankt Augustinus lehrt von dreierlei Erkenntnis. Die erste ist leiblich, als das Auge; und die nimmt Bilder. Die andere ist geistlich und nimmt doch Bilder von leiblichen Dingen. Die dritte ist inwendig in dem Geiste; die erkennt ohne Bilder und Gleichnisse und diese Erkenntnis gleichet der der Engel. Die oberste Herrschaft der Engel, die teilt sich in drei. Ein Meister spricht: Die Seele erkennt sich nicht ohne Gleichnisse. Alle Dinge werden erkannt in Bildern und Gleichnissen; aber der Engel erkennt sich und Gott ohne Gleichnisse. Er will sagen: Gott gibt sich in die Seele in der Höhe ohne Bilder und Gleichnisse.]

durch eine Wirkung, die von ihm in unsern Verstand kommt, oder durch eine Wirkung, die außerhalb unseres Verstandes liegt, so ist nur die letzte Art und Weise Gott zu erkennen die uns jetzt natürliche, wie wir bereits aus den deutschen Mystikern dargelegt haben, während die erste die den Heiligen im Himmel eigentümliche, die zweite aber die den Engeln natürliche Gotteserkenntnis ist [1]. Der menschliche Geist vermag nämlich vermittels der natürlichen Erkenntnis das Göttliche nicht zu erkennen außer im Spiegel der Geschöpfe; und selbst der Glaube, die übernatürliche Gotteserkenntnis, ist wesentlich durch vorgängige Erwägung gewisser Wirkungen Gottes vermittelt, durch die Betrachtung der übernatürlichen Offenbarung, gleichwie die natürliche Gotteserkenntnis durch die Betrachtung der natürlichen Offenbarung [2].

Durch die Gabe des Verstandes aber wird der menschliche Geist

[1] Sent. II dist. 23. 2, 1: [Sciendum autem, quod (deus) tripliciter videri potest. Uno modo per suam essentiam. Alio modo per effectum aliquem eius effluentem in intellectum videntis. Tertio modo per effectum aliquem extra intellectum videntis, in quo divina similitudo resultat ... Huic comparatur primus modus divinae visionis ... et hic quidem modus ex conditione naturae suae nulli naturae debetur nisi divinae ... Et huic comparatur secundus modus, qui est per effectum relictum in intellectu videntis; et hic quidem modus videndi convenit angelo secundum conditionem naturae suae ... Unde cognoscens ipsum lumen naturae suae, quod est similitudo luminis increati, Deum videt ... Modus autem iste (tertius) competit homini secundum conditionem naturae suae, quia intellectus noster nec seipsum intelligere potest nisi per species rerum, quas apud se habet.]

[2] [*Fragm. 2.*] Dagegen wird der menschliche Geist durch die Gabe des Verstandes so vollkommen über die ihm vorgelegten Wahrheiten erleuchtet, daß ihm schon hier ein Vorgeschmack des himmlischen Schauens zuteil wird. Sent. III dist. 34. 1, 1 corp.: [Connaturalis enim modus humanae naturae est, ut divina non nisi per speculum creaturarum et aenigmata similitudinum percipiat; et ad sic percipienda divina perficit fides, quae virtus dicitur. Sed intellectus donum, ut Gregorius dicit, Super Ezech. hom. 19, de auditis mentem illustrat, ut homo etiam in hac vita praelibationem futurae manifestationis accipiat]. — *Die Beschaulichkeit ist ja ein Anfang der himmlischen Seligkeit im irdischen Diesseits.* II-II 180, 4: [Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis ... quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem; ... Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate; unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit, ut in futuro continuetur]. — Sent. III dist. 35. 2, 2 ad q. 2: [Unde Gregorius ...: Quamdiu in hac carne mortali vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso iam incircumscripto luminis radio mentis oculos infigat; sed quidquid de illo modo conspicitur, non est ipse, sed sub ipso est.] — cf. Johannes a S. Thoma, Cursus theol. I q. 43 disp. 17 a. 3 n. 8 und 9.

zu der den Engeln eigentümlichen Gotteserkenntnis erhoben [1]; er erhält eine unmittelbare Gotteserkenntnis, welche das ausschließliche Recht der Beschaulichkeit ist [2]. Gleichwie der Engel, um die Idee Gottes zu finden, nicht gleich dem menschlichen Geist darauf angewiesen ist, aus sich selber herauszugehen und seinen Blick auf die Außenwelt zu richten, sondern vielmehr in seinem eigenen Innern das Bild Gottes, welches sich *unmittelbar* [3] seinem Auge darstellt, findet, ebenso findet auch der menschliche Geist, ausgerüstet mit dem donum intellectus, Gott unmittelbar in sich. Vermöge dieser Gabe werden ihm Gott und die göttlichen Wahrheiten dasjenige, was natürlicher Weise die ersten Prinzipien für ihn sind [4]; mit einem einfachen Blicke haftet er Gott an [5].

[**Die Gabe der Weisheit** [6].] Diese Gabe [7] schärft nicht in der Weise den Geist zum Verständnis der Wahrheit, daß er dazu durch Studium

[1] [*Fragm. 3.*] Massoulié, 3e vie § 3 [= ed. Laurent 159]. Wunderschön Vallgornera 19b oben und 20 n. 6 [= ed. Berthier I 39-43 n. 42-46].

[2] [*Fragm. 2.*] Sent. II dist. 23. 2, 1 corp.: [Ad secundum vero modum, qui est naturalis ipsi angelo et supra naturam hominis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpae, sicut etiam in viris contemplativis patet, qui revelationes divinas merentur.]

[3] Ich sage: *unmittelbar*. Denn wenngleich auch wir in uns das Bild Gottes finden und von demselben zu Gott hingewiesen werden, so stellt es sich doch *nicht unmittelbar* dem innern Blicke dar.

[4] II-II 8, 1 ad 2: [Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus, quia ita se habet lumen superadditum ad ea, quae nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea, quae primordialiter cognoscimus.] — Sent. III dist. 35. 2, 2. — [*Aus Fragm. 2*]: Durch das übernatürliche Licht, welches die Gabe des Verstandes dem menschlichen Geiste eingießt, wird ihm das Geistliche sichtbar, d. h. unmittelbar und an sich erkennbar (ad ipsa spiritualia *aspicienda* introducitur — also ohne Bild und Formen) und die in diesem Lichte betrachteten Wahrheiten sind für ihn ebenso unmittelbar gewiß, als die ersten Prinzipien: Sent. III dist. 35. 2, 2 sol. 1: [Sed si supernaturali lumine mens in tantum elevetur, ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducatur, hoc supra humanum modum est; et hoc facit intellectus donum, quod de auditis mentem illustrat, ut ad modum primorum principiorum statim audita probentur.]

[5] II-II 180, 5 ad 1: [Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis.] — [*Fragm. 2*] Die Gabe des Verstandes, sagt Massoulié, korrespondiert der dritten Kontemplationsstufe: Ce degré consiste en ce que, sans raisonnement aucun, sans avoir besoin de recourir à une multitude de pensées, mais par un simple regard, l'âme s'attache uniquement à Dieu. 3e vie § 3 [= ed. Laurent 159].

[6] [*Fragm. 3.*] Massoulié, 3e vie § 3 [= ed. Laurent 158]. — Vallgornera 231 n. 4 ff. [= ed. Berthier I. 471-477 n. 654-660; vgl. 397-401 n. 564-566].

[7] [*Am Rand*] gehört zu *sapientia*. Cf. II-II 45, 2: [Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis; sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsas pertinet ad sapientiam secundum quod donum est

und Untersuchung gelange, sondern durch eine gewisse Kongenialität und Vereinigung mit Gott [1]. Was er da erkennt, empfängt er nicht durch die Sinne; er übersteigt vielmehr alle sinnlichen Formen und Bilder und alle Ungleichheit (difformitas), um in sich geeinigt, vereinigt zu werden mit dem Einen [2]. Nicht umsonst nennt St. Thomas die Beschaulichkeit einen Anfang der himmlischen Seligkeit im Diesseits, einen Vorgeschmack des himmlischen Schauens [3].

Was bewirkt aber die übernatürliche Gabe der Weisheit? [4]

[*Fragment 2.*]

Die *Tugend der Weisheit*, welche der Mensch aus seiner natürlichen Kraft zu erwerben vermag, ist eine Fertigkeit des Geistes, die einzelnen Dinge auf ihre letzten Ursachen zurückzuführen, die einzelnen Vorkommnisse des Lebens im Lichte der ersten Prinzipien zu betrachten und diese Prinzipien zum Leitstern seines eigenen Verhaltens zu machen. — Allein durch die *übernatürliche Gabe der Weisheit* [5] wird er nicht bloß geneigt gemacht, sich in seinen Handlungen durch die Wahrheit leiten zu lassen, sondern gewissermaßen selber

Spiritus Sancti; sicut Dionysius dicit, ... quod Hierotheus est perfectus in divinis, non solum dicens, sed et patiens divina. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem.]

[1] Vgl. Vallgornera 191 [= ed. Berthier I 398 n. 564]: Sed tamen istae causae divinae et altissimae, per quas procedit sapientia ad reddendam rationem, non sunt notae quasi quidditative per sapientiae donum, sed quasi affective et mystice ex connaturalitate quadam et unione seu experientia interiori divinorum ... Et sic sapientiae donum est, quae modo affectivo et mystico attingit divina, quae sunt causae supremae; ... oportet, quod ratio formalis, qua donum sapientiae attingit causam altissimam, id est causam divinam, sit ipsa notitia, quae habetur experimentaliter de Deo, quatenus unitur nobis et invisceratur et donat se ipsum nobis; hoc enim est ex spiritu scire et non solum ex lumine aut discursu monstrante quidditatem sed ex affectu experiente unionem.

[2] II-II 180, 6 ad 2: [In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur, quod duplex eius difformitas amoveatur: Primo quidem illa, quae est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora ... Secundo autem oportet, quod removeatur secunda difformitas, quae est per discursum rationis: et hoc idem contingit secundum quod omnes operationes animae reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis: ... et tunc, istis duobus praemissis, tertio ponitur uniformitas conformis angelis, secundum quod praetermissis omnibus in sola Dei contemplatione persistit.]

[3] Sent. III dist. 34. 1, 1: Sent. III dist. 35. 2, 2 q. 1 in fine et q. 2; II-II 180, 1 et 4 [vgl. oben S. 343 Anm. 2].

[4] [Denifle selbst verweist für die Fortsetzung am Schlusse von Fragm. 1 auf Fragm. 2 S. 216, so daß wir hier Fragm. 2 anschließen.]

[5] Sie korrespondiert der 2. Kontemplationsstufe. Massoulié, 3e vie § 3 [= ed. Laurent 158 f.].

dadurch umgewandelt und diesen höchsten Prinzipien gleichförmig gemacht, auf dieselbe Weise, wie der Mensch, der Gott anhängt, *ein* Geist mit ihm wird. Wenn sohin der mit der Gabe der Weisheit ausgerüstete Mensch alle Dinge im Lichte der ewigen Wahrheit beurteilt, so spricht er dabei sein Urteil gleichsam nach dem Maßstabe seines eigenen Geistes aus seinem eigenen Innern heraus; er braucht nicht aus sich selber hinauszugehen, um die Richtschnur zu finden, mit welcher die menschlichen Handlungen übereinstimmen müssen, damit sie der Weisheit gemäß seien — dieses Kriterium trägt der mit der Gabe der Weisheit ausgerüstete Geist in sich selber [1].

Die eigentümliche Wirkung dieser Gabe ist somit eine übermenschliche, dem göttlichen Wissen ähnliche Erkenntnisweise [2].

Der Geist wird durch diese Gabe zu einer höhern Erkenntnisweise, zu einer eminenten Erkenntnis, wie der hl. Thomas sagt, in dem Maße tüchtig gemacht, als er dadurch mit Gott vereinigt wird; diese Vereinigung des Geistes mit Gott ist aber wesentlich durch die Liebe vermittelt, und darum ist die Liebe das Prinzip der übernatürlichen Wahrheit: ihre ausgezeichnete Wirkung besteht zwar in einer höhern Erkenntnis; diese aber ist keine bloße Verstandessache, sondern wesentlich zugleich Sache des Gemütes [3].

Deshalb sagt auch der hl. Thomas, daß der Sohn ohne den Heiligen Geist nicht gesendet werde und daß nur dann « in missione filii habetur similitudo verbi, quando habetur cognitio talis, ex qua procedit amor » [4].

[1] Sent. III dist. 34. 1, 2: [In alia autem via contemplationis modus humanus est, ut ex simplici inspectione primorum principiorum et altissimarum causarum homo de inferioribus iudicet et ordinet ... Sed quod homo illis causis altissimis uniatur transformatus in earum similitudinem per modum, quo quis adhaeret Deo, unus spiritus est (1 Cor. 6, 17), ut sic quasi ex intimo sui de aliis iudicet et ordinet, non solum cognoscibilia, sed etiam actiones humanas et passiones; hoc supra humanum modum est et hoc per sapientiae donum efficitur.]

[2] Sent. III dist. 35. 2, 1 sol. 1 ad 1: [Procedit enim sapientiae donum ad quandam deiformem contemplationem.]

[3] Sent. III dist. 35. 2, 1 sol. 3: [Et ideo sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit et sic in affectione est.] — Auf dieselbe Weise beschreibt auch [Pseudo-]Albertus den Unterschied der *contemplatio christianorum et philosophorum:* De adhaerendo deo c. 9 [= ed. Sailer. Ratisbonae 1878. 248: Quia contemplatio philosophorum est propter perfectionem contemplantis; et ideo sistit in intellectu. Et ita finis eorum in hoc est cognitio intellectus. Sed contemplatio sanctorum, quae est catholicorum, est propter amorem ipsius, scilicet contemplati Dei; idcirco non sistit in fine ultimo in intellectu per cognitionem, sed transit ad affectum per amorem.]

[4] Sent. I dist. 15. 4, 1 ad 3; Eckhart 191, 22 f. [= ed. Pfeiffer]: Denn wo der Sohn offenbar wird in der Seele, da wird auch offenbar die Minne des Heiligen Geistes.

Und deshalb urteilen manche einfache Leute richtiger über die christlichen Wahrheiten als oft große Theologen [1]. Entspringt doch die Richtigkeit des Urteils teils aus vollkommenem Vernunftsgebrauch, teils aus der Verwandtschaft des Geistes mit dem Gegenstand seines Urteils. — Letzteres (Verwandtschaft und Kongenialität des Verständnisses mit dem Göttlichen) ist auszeichnende Wirkung der Gabe der Weisheit, welche selber aus der Liebe entspringt, denn die Liebe erzeugt jene innere Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen [2].

Gabe der Wissenschaft [3]. Die dadurch ermöglichte Erkenntnis hat das Kreatürliche zum Gegenstand. Die Gabe der Weisheit [hingegen ist] Wissenschaft des Göttlichen [4].

Die Gabe der Wissenschaft erzeugt die echte Wertschätzung der Kreaturen ; der Mensch sucht vermöge ihrer sein Gut nicht in ihnen [5].

Ihr unmittelbarer Gegenstand sind die kreatürlichen Güter ; diese aber werden in ihrer Beziehung auf Gott betrachtet. Durch diese Gabe erklärt er [d. h. der Mensch] die Lehren der Gottlosen als leeres Geschwätz ; durch sie erhält er ein richtiges Urteil über das Verhältnis der Seele zu Gott, von dem ihn nichts zu scheiden vermag.

[**Die Wirkungen der Gaben des Heiligen Geistes.**] Diese Gaben, welche immer mit der Liebe verbunden sind [6] und aus der heilig-

[1] Sent. I dist. 15. 4, 2 ad 4 : [. . . dicendum, quod illa notitia, ex qua procedit amor, viget in ferventibus divino amore, qua scilicet cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis et in quantum est largissime in eos profluens sua beneficia. Et talem notitiam perfecte non habent, qui amore ipsius non accenduntur.]

[2] II-II 45, 2 [vgl. oben S. 344 Anm. 7] — *C. Schäzler*, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens. Mainz 1867. 223.

[3] Massoulié, 3e vie § 3 [= ed. Laurent 157]. — Vallgornera 193 n. 4 [= ed. Berthier I 401-403 n. 567-568] — Fol. 128rb [= ed. Vetter 408, 18-20] sagt [Tauler], Kunst (scientia) [sei] Gabe des Heiligen Geistes und gehe der Liebe vor [wie eine Magd, die einer Frau dienet und ihr vorangeht].

[4] II-II 9, 2 : [simpliciter autem sapiens dicitur, qui novit altissimam causam simpliciter scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia ; cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium, quod fit per causas secundas. Et ideo sic accipiendo scientiae nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiae.]

[5] II-II 9, 4 : [. . . unde in eis — scilicet creaturis — finem constituendo peccant et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientiae.]

[6] I-II 68, 5 : [Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in charitate : ita

machenden Gnade entspringen [1] und zugleich mit ihr der Seele eingegossen werden, [sind] ein Beweis [da]für, daß der Geist, um seiner übernatürlichen Bestimmung gerecht zu werden, einer übernatürlichen Ergänzung seiner natürlichen Kraft bedürfe. — Im donum intellectus zeigt sich die Gnade als ein geistiges Licht ; sie erleuchtet den Verstand über das Verhältnis des Menschen zu seinem Endziel, macht seinen Willen geneigt, sein höchstes Gut in Gott zu suchen, und gibt den Entschluß, die notwendige Festigkeit. Diesen Entschluß, diese Geneigtheit, hat niemand ohne heiligmachende Gnade [2]. Durch dasselbe [donum] gelangt er auch in den Besitz der obersten Prinzipien seiner übernatürlichen Erkenntnis, und in diesem Punkte kommt die Gabe des Verstandes mit dem Glauben überein, von welchem das donum intellectus jedoch sich dadurch unterscheidet, daß es die Wirkung hat, jene übernatürlichen Grundwahrheiten dem Geiste irgendwie verständlich zu machen ; es ermöglicht nämlich ein geistiges Durchdringen derselben, während der Glaube bloß ihr Fürwahrhalten bewirkt [3].

Durch die Gaben werden die Glaubenswahrheiten nicht an sich dem Geiste einleuchtend, sondern, ohne die innere Wahrheit der Glaubenslehren einzusehen, gewinnt er dadurch bloß die klare Erkenntnis, daß zwischen der Glaubenswahrheit, die er nicht begreift, und zwischen den durch sinnliche Erfahrung erworbenen natürlichen Wahrheiten unmöglich ein innerer Widerspruch bestehe und daß demnach kein Ergebnis der Naturforschung den Abfall vom Glauben zu rechtfertigen vermöge [4].

scilicet, quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet, quorum nullum sine charitate haberi potest.]

[1] III 62, 2 : [. . . et sicut ab essentia animae fluunt eius potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus.]

[2] II-II 8, 5 : [Sic ergo intellectuale lumen gratiae ponitur donum intellectus, in quantum intellectus hominis est bene mobilis a Spiritu Sancto . . . Rectam autem aestimationem de ultimo fine non habet nisi ille, qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhaeret, tamquam optimo ; quod est solum habentis gratiam gratum facientem ; . . . Unde donum intellectus habet nullus sine gratia gratum faciente.]

[3] II-II 8, 6 ad 2 : [. . . donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitae ; aliter tamen quam fides ; nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea, quae dicuntur.]

[4] II-II 8, 2 : [. . . dupliciter dici possumus aliqua intelligere : uno modo perfecte, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectae et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est ; et hoc modo ea, quae directe cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei. Sed quaedam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. — Alio

Dem Glauben geht notwendig ein Wissen voraus ; denn um glauben zu können, muß er notwendig wissen, was er glauben müsse. Davon ist aber die übernatürliche, erst aus dem Glauben hervorgehende Erkenntnis der nämlichen Wahrheiten [verschieden] [1].

Diese Gewißheit, mit dem donum intellectus verbunden, beruht nicht auf der Wahrhaftigkeit des Zeugnisses, um dessentwillen etwas für wahr gehalten wird, sondern auf einer innern Erfahrung [2]. Die durch das donum intellectus bewirkte Erkenntnis des Göttlichen ist wesentlich Sache der Empfindung und setzt ein heiligmäßiges Leben voraus [3]. [Sie ist] ein freies Geschenk Gottes [4]. Diese Gabe läßt den Besitzenden die Ansicht der Welt als Torheit gelten [5] und reinigt den menschlichen Geist von allen Vorstellungen, welche seine Auffassung des Göttlichen trüben könnten [6].

Die durch die Gabe des Heiligen Geistes erzeugte Erkenntnis beruht auf einer Erfahrung des Göttlichen [7], auf einer « Berührung » der Seele [8]. Diese Gottesnähe wird in den gewöhnlichen Menschen durch die theologischen Tugenden bewirkt [9], welche den Geist mit Gott

modo contingit aliquid intelligi imperfecte, quando scilicet ipsa essentia rei vel veritas propositionis non cognoscitur, quid sit aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur, quod ea, quae exterius apparent, veritati non contrariantur, in quantum scilicet homo intelligit, quod propter ea, quae exterius apparent, non est recedendum ab his, quae sunt fidei ; et secundum hoc nihil prohibet durante statu fidei intelligere etiam ea, quae per se sub fide cadunt.] — II-II 8, 8 : [... et secundum hoc dicendum est, quod dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, scilicet fidei certitudo.]

[1] II-II 8, 8 ad 2 : [Non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositionibus, nisi ea aliqualiter intelligeret.]

[2] Ps. 33, 9.

[3] Ps. 110, 10 ; Apoc. 2, 17.

[4] 1 Jo. 2, 20 ; 2, 27.

[5] 1 Cor. 3, 19.

[6] II-II 8, 7 : [Alia vero munditia cordis est, quae est quasi completiva respectu visionis divinae ; et haec quidem est munditia mentis depuratae a phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea, quae de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum nec secundum haereticas perversitates : et hanc munditiam facit donum intellectus.]

[7] So sagt auch Tauler, 13. Sonntag [nach Pfingsten] 2. Predigt, fol. 105ra [= Vetter 349, 4-6], daß nicht Erkennen das erste sei, sondern Lieben, « denn die Minne bedarf keines großen subtilen Erkennens, sondern eines lautern lebendigen Glaubens in christlicher Weise ». [Text verbessert nach cod. Viennensis 2739, dessen Varianten in Denifles Handexemplar des Taulerdruckes vermerkt sind.]

[8] Cant. 5, 4.

[9] So auch Eckhart 171, 36-40 [= ed. Pfeiffer : Und Gott ist auch ein Licht ; und wenn sich das göttliche Licht ausgießet in die Seele, so wird die Seele mit Gott vereinet wie ein Licht mit Licht. So heißet sie ein Licht des Glaubens und das ist eine göttliche Tugend. Und wo die Seele weder mit ihren Sinnen noch Kräften hinkommen kann, da trägt sie der Glaube hin.] — Eckhart 172 [= ed.

vereinigen. Und darum verhalten sie sich zu den Gaben des Heiligen Geistes, wodurch der kreatürliche Geist für die göttliche Bewegung empfänglich gemacht wird, wie das Prinzip derselben ; denn der Geist ist für die Bewegung durch Gott und die Eingebungen der göttlichen Gnade nur dann empfänglich, wenn er mit Gott vereinigt ist und allein im Maße seiner Vereinigung mit Gott [1].

[*Fragment 1.*]

[**Die deutsche Mystik.**] Ist nun den deutschen Mystikern diese Lehre fremd ? Nichts weniger als das [2]. Die zwei Gaben des Heiligen Geistes « Verständnis » (donum intellectus) und « schmeckende Weisheit » (donum sapientiae) [3], die wie die übrigen Gaben des Heiligen Geistes der Seele übernatürlich eingegossen werden [4], « führen den Menschen », nach

Pfeiffer, ganze Seite] und Hermann [von Fritzlar = Deutsche Mystiker, ed. F. Pfeiffer I] 182, 10-13 : [Die göttlichen Tugenden machen eine Einung der Seele mit dem Heiligen Geiste, daß der Heilige Geist bewege die Seele : aber die Gaben bereiten den Menschen zu empfangen ohne Widersätzlichkeit die Bewegungen des Heiligen Geistes.] — Besonders schön Eckhart 512, 35 : [= ed. Pfeiffer : In der Gnade gibt sich Gott in die Seele und der Heilige Geist vereinet sich mit der Minne ; und die Minne, die der Heilige Geist ist, die ist Gott ; und die Minne, die da Gnade ist, die ist Kreatur — so cod. Einsiedl. 277 Bl. 177ra, nach einer Notiz in Denifles Handexemplar — und vereinet die Seele mit Gott und in der Vereinigung wird die Seele in Gott gezogen, daß sie da Gott minne mit seiner Minne in Gott ; und in ihr selber kann sie es nicht tun.]

[1] I-II 68, 8 : [Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui Sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. Unde, sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus et regulant eas, ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti et regulant ea . . . Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona praeferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem ; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem vel alias vires in ordine ad rationem. — Ibid. ad 3 : Dicendum, quod sapientia et intellectus et alia huiusmodi sunt dona Spiritus Sancti secundum quod per charitatem informantur.]

[2] [*Fragm. 2.*] [Über alle Gaben des Heiligen Geistes zugleich handelt :] Tauler, 3. Predigt [auf] Pfingsten, fol. 54rb-55vb [= ed. Vetter 106, 4-110, 3] ; fol. 60rb f. [= ed. Vetter 301, 31-302, 7] ; fol. 102ra [= ed. Vetter 194, 1-23] : fol. 51rb : die sieben Gaben und die drei göttlichen Tugenden [= ed. Vetter 96, 3-6 : Und hier in ihm — in Christus — werden einem Menschen gegeben die heiligen sieben Gaben des Heiligen Geistes und die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Zuversicht und Minne, und alle Vollkommenheit und Wahrheit und innerliche Freude und Friede in dem Heiligen Geist.]

[3] Nach der Ethymologie der Alten, nämlich : *sapida scientia*. — S. Bernardus, In Cant. sermo 85 n. 85 ; vgl. Cod. Einsiedl. 278 fol. 60r.

[4] Eckhart 328, 2-3 [= ed. Pfeiffer : Ebenso — wie die theologischen Tugenden ; vgl. 327, 37-328, 1 — werden auch die sieben Gaben des Heiligen Geistes über-

dem Worte Taulers [1], « recht allzumal ein in den Grund, über menschliche Weise bis in den göttlichen Abgrund, da Gott sich selber erkennt, sich selber versteht und seiner eigenen Weisheit und Wesenheit schmecket ». Und nicht etwa die niedrigen Grade der Beschauung und übernatürlichen Vereinigung führt Tauler an dieser Stelle auf diese zwei Gaben des Heiligen Geistes als auf ihre Ursache zurück, sondern die höchsten und κατ' ἐξοχήν obersten. Denn er fährt dort also fort : « Von Gnaden gibt Gott dem Geiste, was er ist von Natur und hat dem Geiste da geeiniget das namenlose, formenlose, weiselose Wesen. Da muß Gott in dem Geiste alle seine Werke wirken, erkennen, minnen, loben und gebrauchen ... Also führt der Heilige Geist alle jene, die ihm die Statt bereiten, daß er sie erfüllen möge. » Tauler spricht also von jenem höchsten Zustande, den er und die deutschen Mystiker mit dem Namen Gottesgeburt bezeichnen, wovon wir alsbald sprechen werden, und wozu er die zwei Gaben des Verständnisses und der schmeckenden Weisheit ganz hinreichend hielt — eine Ansicht, die in späterer Zeit von gewiegten Männern auf dem Gebiete der Mystik wiederholt und erwiesen wurde [2].

[*Fragment 3.*]

Mit all dem übereinstimmend, lehren die Mystiker. [Ps.-]Tauler sagt : Der vierte Geist, der in den Menschen spricht, das ist der göttliche Geist und sein Sprechen ist nichts anderes, denn ein bloßes Vorwerfen göttlicher Wahrheit, in der der menschliche Geist geruckt wird außer Sinnlichkeit und über alle Bilder und über alle Kräfte in die Bloßheit göttlichen Wesens. Nachf. I. n. 97 [3]. — Er meint damit die Beschauung. Denn dasselbe sagt er Nachf. I. n. 147 [4]. — Dasselbe gesteht er Nachf. II. n. 46 [5].

natürlich der Seele eingegossen.] — [Sievers], in : Haupt's Zeitschrift für dt. Altertum 15 (1872) 384, 25-27 : [Die andere Kunst — d. h. scientia — Christi, die ist Kreatur ; das ist die Kunst, die seiner Seele eingegossen wurde, als sie geschaffen wurde ; und die ist übernatürlich ...) — ebenda 385, 57 f. : [Was lehret er — Christus — uns mit der Kunst, die übernatürlich ist ?] — Tauler fol. 102ra [= ed. Vetter 181, 15-16 : Nun kommt der Heilige Geist oft in den Menschen und mahnet ihn und treibt ihn in seinem inwendigen Grund.]

[1] Tauler fol. 55va [= ed. Vetter 109, 17-32 ; wir haben den Text nach Vetter verbessert.]

[2] Vgl. u. a. Scaramelli, Anleitung in der mystischen Theologie. Regensburg 1855. I 280 ff. [= Directorium mysticum. Brixinae 1778. I 330 ff. = Tract. 2, cap. 14 n. 147 ff.]

[3] [= ed. Denifle 44, 26-30.]

[4] [= ed. Denifle 75, 9-38, besonders 31-34 : Und weil die Seele und der Engel ohne Mittel von Gott geschaffen sind, so empfangen sie auch Einfluß von der göttlichen Sonne ohne Mittel.]

[5] [= ed. Denifle 125, 27-32 : Aber göttliche Menschen, die mit Christo und mit seinem Leiden vereiniget sind, die schweigen die Wahrheit ; denn alles, was

Dies führt uns aber zum zweiten Punkte. Tauler [1] fol. 55va sagt, daß die zwei Gaben, Verständnis und schmeckende Weisheit, den Menschen recht in den Grund führen etc. Von diesem *Empfinden* [2] spricht Tauler wie St. Thomas; wunderschön fol. 66va [3] und fol. 66vb unten f. [4]; cf. fol. 102ra [5]. — Ebenso Eckhart 302, 30 [6]. — Tauler fol. 114ra oben [7].

Und welches ist denn diese Erkenntnisweise? [Sie] ist nach Art der Engel, ohne Tätigkeit des Intellectus agens [8]. Gott setzt sich an seine

sie verstehen als wahr, das ist über alle Bilder und Formen in einem lautern Empfinden göttlichen Gutes, von dem niemand reden kann; und davon müssen sie schweigen und stumm werden.]

[1] [= ed. Vetter 109, 17-32. Der vollständige Text, oben S. 351.]

[2] [*Zur Ergänzung aus Fragm. 2*]: Tauler fol. 60va oben [= ed. Vetter 300, 17-27; vgl. 300, 32: Willst du es empfinden, daß es so sei, so laß alle Mannigfaltigkeit]. — fol. 108ra oben [= ed. Vetter 251, 24-25: Wie es da geht, das ist besser zu empfinden, als daß man davon sprechen könnte.]

[3] [= ed. Vetter 119, 24-28: Hätten wir nun einen zumal recht lautern inwendigen Menschen, der wahrlich innig wäre, der könnte hiervon wissen in fühlender, schmeckender und in wesentlicher Weise; aber er könnte es nicht zu Worten bringen noch jemand davon sagen, noch kann er es mit Sinnen oder mit Vernunft begreifen.]

[4] [= ed. Vetter 120, 24-30: Hier in dieser Vereinigung wird der Geist gezogen und erhoben über alle seine Krankheit und Natürlichkeit und Ungleichheit und wird da geläutert und verklärt und erhoben über alle seine Kraft und über sich selber und seine Weise; und all' sein Wirken und sein Wesen wird mit Gott durchdrungen und wird in eine göttliche Weise gewiesen und überführt; und da wird die Geburt in Wahrheit geboren; und da verliert der Geist alle Gleichheit und verfließt in göttliche Einigkeit. — Es handelt sich also in diesem Text um die Gottesgeburt, als Folge der Gaben des Heiligen Geistes, wie Denifle oben S. 351 sagt. — Vgl. auch Vetter 120, 11 und 17.]

[5] [= ed. Vetter 194, 19-21: ... und das ist Verständnis und schmeckende Weisheit. Ach Kinder, die sind so hoch und so überedel, daß davon besser ist zu empfinden als zu sprechen.]

[6] [*Fragm. 2*]: Eckhart 302, 23-31 [besonders 23-26: Mit dem Lichte des Glaubens begreifen sie die Heilige Schrift, bis daß sie durch das Licht des] Glaubens kommen in den Tau der Gnaden und in dem Tau der Gnaden werden ihnen schmackhaft [die Wege des ewigen Lebens ... 30: Aber die innerliche Anhaftung, das ist eine eingezogene, empfundene Wahrheit, von der sie weder Tod noch Leben scheiden mag.]

[7] [= ed. Vetter 366, 14-23: So haben diese Menschen denselben Glauben inwendig in einer sehr hohen Weise, empfindlich und schmackhaft. In gleicher Weise als ob ein sechsjähriges Kind den Glauben spräche und ein Meister von Paris spräche denselben Glauben. Wiewohl es ein Glaube wäre, so wird er doch ungleich von den zweien verstanden. Ebenso haben ihn diese Menschen in dem innern Menschen in Licht und in Klarheit und in Unterschied. Aber in dem dritten obersten Menschen, in dem verborgenen Menschen, da haben sie ihn (*Vetter*: es) über dem Lichte in einer Finsternis, ohne Unterschied, über Bilder und Formen und Unterschieden in einer einfältigen Einfältigkeit. Diese haben den Glauben in schmeckender, empfindlicher Weise zu Gebrauch.]

[8] [*Fragm. 3.*] Inwiefern intellectus agens notwendig — insofern ein Vorgeschmack des Himmels: besonders Vallgornera 217 ab und n. 2 [ed. Berthier I 445-450 n. 626-631].

Statt. Eckhart 19, 14-33 [1]. — Nachf. II. n. 94 [2]. — Johannes vom Kreuz [Liebesflamme, 1. Str. 3. Vers. ed. Lechner. Regensburg 1859] II 231 f. — Falsch Preger [Der altdeutsche Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft. SB. bayr. Akad. Wiss.], 1871, S. 163 und 165.

Also auch Tauler führt diesen Stand auf eine übernatürliche Mitteilung Gottes zurück und beschreibt ihn wie Thomas.

Wie Thomas ferner sagt, dieser Stand sei nur ein *Vorgeschmack* [3], so sagt es wunderschön Tauler fol. 30vb unten [4]. — Schön fol. 139ra [5]. — Eckhart 382, 18 [6]. — Nachf. II. n. 37 [7]. — Eckhart 619, 19-23 [8] sagt (vgl. *Linsenmann*, Der ethische Charakter der Lehre Meister Eckharts. Tübingen 1873. 27), daß die höchste Beschauung hier nicht Anschauung Gottes sei.

Nicht genug mit dem, führen ihn die Mystiker überdies noch auf einen besondern Zug oder Ruf Gottes zurück, also auf ein donum gratuitum (vgl. Vallgornera 215) [9] und finden sich auch hierin wieder in Übereinstimmung mit St. Thomas. Besonders Tauler fol. 138vb unten f. [10]: Gott

[1] [Besonders 19, 29-33 : Seht, alles was die wirkende Vernunft tut in einem natürlichen Menschen, dasselbe und viel mehr tut Gott in einem abgeschiedenen Menschen : er nimmt ihm ab die wirkende Vernunft und setzt sich selber wieder an ihre Statt und wirket selber da alles das, was die wirkende Vernunft sollte wirken.]

[2] [= ed. Denifle 167, 34-37 : Wenn die Vernunft alle Bilder der Kretaturen abhaut, so daß sie entbildet wird von allen geschaffenen Bildern, so kommt Gott in die Seele und setzet sich an des wirkenden Verstandes Statt und wirket sein Werk.]

[3] [Vgl. oben S. 345.]

[4] [= ed. Vetter 57, 4-6 : Mehr : die Hochzeit, die wir hier können haben, das ist ein Vorgeschmack davon — nämlich der ewigen Hochzeit — und ein Fühlen der Gegenwärtigkeit Gottes im Geiste in inwendigem Gebrauch inwendiger Gefühle.]

[5] [= ed. Vetter 169, 26-27 : Die sind es, die Gott ergötzet hier in der Zeit für alle ihre Arbeit und sie haben einen wahren Vorgeschmack dessen, was sie ewiglich gebrauchen sollen.]

[6] [= ed. Pfeiffer : Dieselbe Einung, die die Seele hat mit Gott, die ist ein Vorgeschmack aller Seligkeit, die sie ewiglich gebrauchen wird außer Zeit und Maß in der Seligkeit und in der Einung, die Gott selber ist.]

[7] [= ed. Denifle 117, 9-13 : Was andere Menschen von einem wirkenden Leben hernach besitzen, dessen haben gottschauende Menschen einen Vorgeschmack in der Zeit ; und das geschieht darum, weil ihr Geist erhoben ist über alle Zeit und zeitliche Dinge. — Vgl. auch Taulers Predigten ed. Hamberger 2. Frankfurt 1864. III 58, auf welche Denifle in seinen Notizen hinweist. Es handelt sich um dasselbe Stück, wie Tauler fol. 139ra = ed. Vetter 169, 26 f.]

[8] [= ed. Pfeiffer : Zu dem siebenten Mal soll der Mensch erkennen Gott in ihm selber, wie er ist ohne Anfang, aus dem alle Dinge geflossen sind. Und diese Erkenntnis kann in diesem Leben niemandem gänzlich werden, es sei denn, daß er liege an der Beschauung göttlichen Wesens, was hier nicht kann sein.]

[9] [= ed. Berthier I 443-445 n. 623-625.]

[10] [= ed. Vetter 169, 16-18 : Aber der erste Kehr besteht in einer inwendigen, formlosen, weiselosen Gegenwärtigkeit, in einem übersubstanzlichen Eintragen des geschaffenen Geistes in den ungeschaffenen Geist Gottes.]

zieht den geschaffenen Geist in den ungeschaffenen. — Vallgornera 211 n. 1 [1].

[*Fragment 1.*]

Wir wollen nun allerdings nicht leugnen, daß die deutschen Mystiker, wenn sie von den Ursachen der mystischen Vereinigung sprechen, sehr selten jene Kraft, welche die Seele dazu erhebt, mit Namen nennen; sie sprechen meist nur von der *Wirkung jener Kraft*, nämlich von dem Über-sich-selber-erhoben-werden zu jenem Zustande; dies letztere geschieht aber so oft, daß es bei andern Mystikern, die man ganz korrekt findet, nicht öfter vorkommt.

[1] [= ed. Berthier I 433 f. n. 610.]

Literarische Besprechungen.

Fundamentaltheologie.

E. Burnier : Révélation et jugement de valeur religieux. Essai critique d'épistémologie théologique. (Thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne.) — Lausanne, Roth. 1942 [1]. 264 p.

Cet ouvrage mérite à un double titre de retenir l'attention. Il pose avec beaucoup de clarté et de précision un problème absolument capital pour la pensée théologique. Il nous apparaît par ailleurs très caractéristique ; c'est la prise de position d'un théologien de la Suisse romande à l'égard des courants nouveaux de la pensée théologique en Suisse romande et en Allemagne, de la théologie dialectique en particulier. L'auteur est visiblement préoccupé de ne pas rompre avec la tradition intellectuelle et spirituelle de la Suisse romande. Il s'efforce certes de compléter, de corriger ses résultats, mais en prolongeant son effort dans la même ligne. Très informé, très au courant en particulier des travaux récemment parus, dans les divers secteurs de la pensée théologique, il entend bien rester personnel tout en maintenant un lien de continuité avec ses devanciers. On sent aussi chez lui le souci de confronter les résultats de ses recherches avec les doctrines des principaux théologiens de la Suisse alémanique, de MM. Barth et Brunner spécialement. S'il s'oppose résolument au premier et surtout à certains de ses disciples, sa position n'est pas sans présenter des points de contact avec celle de M. Brunner. Il serait intéressant, nous ne pouvons que la suggérer, d'instituer une comparaison entre la présente thèse et « Offenbarung und Vernunft ». L'ouvrage que nous examinons comprend, en plus d'une longue et très intéressante introduction, deux parties. 1. Une analyse de la notion épistémologique de la Révélation chrétienne. Celle-ci est considérée successivement comme objet de notre activité de jugement, dans ses fonctions, dans son fondement métaphysique. 2. Une analyse de la notion de jugement de valeur religieux considéré dans sa forme et dans son contenu [2]. Quelques conclusions méthodologiques sur la nature de la théologie biblique et de la philosophie chrétienne terminent cet essai.

[1] On peut consulter aussi du même auteur « Bible et théologie » (Essais critiques), Lausanne. Roth 1943. Il y étudie un problème tout particulièrement brûlant pour la pensée protestante actuelle, celui de la théologie biblique, et y prend vigoureusement à partie certains représentants du barthisme.

[2] Sur la question du jugement de valeur, l'auteur se réfère, en adoptant ses conclusions, à une étude de *A. Reymond*, « Vérité et activité de juger », parue dans « Philosophie spiritualiste » (Etudes et méditations. Recherches critiques), 2 vol., t. I, p. 77-224.

Dans l'*introduction*, après quelques remarques suggestives dans leur brièveté, l'auteur s'efforce de caractériser le problème épistémologique qui se pose à la théologie. Il définit la recherche épistémologique comme « L'ensemble des réflexions qui se rapportent aux conditions et au degré possible de connaissance d'un objet d'étude ainsi qu'à la méthode d'investigation qu'il requiert » (p. 73). La théologie, nous dit-il par ailleurs, dans la mesure où elle est une science, travaille dans des conditions très particulières à cause de son objet qui est un *donné révélé* (p. 61).

Il analyse ensuite, de manière malheureusement beaucoup trop sommaire car c'est un point qui domine tout le débat, l'activité de jugement et la considère comme une activité fonctionnelle du pouvoir d'appréciation de notre raison (p. 49). Le jugement par excellence, surtout en matière religieuse, est le jugement de valeur. L'objet de cette étude sera en définitive la mise en relief de l'aspect épistémologique et métaphysique du jugement de valeur chrétien par lequel nous nous approprions la Révélation chrétienne. Vient ensuite l'analyse de la notion de révélation. Celle-ci se tient sur le plan de la manifestation. Elle apparaît comme « une production de valeurs, manifestée dans une action personnelle de Dieu... mais nous ne pouvons la reconnaître que dans la mesure où elle devient l'objet de notre activité de jugement » (p. 86). Elle est « productrice de valeurs et non réceptacle de vérités révélées » (p. 112). Il y a, on le voit, corrélation entre la notion de révélation et celle de jugement de valeur religieux. « La Révélation a pour fonction, du point de la pensée théologique, d'éveiller et d'entretenir notre activité de jugement. Et le jugement de valeur religieux a réciproquement pour fonction de recevoir et d'élaborer la matière que lui apporte la Révélation historique et spirituelle de Dieu en Jésus-Christ » (p. 107). C'est dire que la Révélation a un caractère fonctionnel et ceci en un double sens : 1. Elle établit une relation entre Dieu et l'homme en nous renseignant, non sur ce qu'ils sont en eux-mêmes, mais uniquement sur leurs rapports. 2. Elle est aussi une vérité de type fonctionnel en ce qu'elle fait appel chez l'homme à l'exercice d'une fonction, d'un pouvoir, le jugement. Deux termes peuvent avant tout servir à caractériser la fonction révélatrice de Dieu en Jésus-Christ, elle est une présence et une activité ; une présence spirituelle qui se manifeste par une activité incessamment renouvelée. La Révélation est constituée par une personne qui s'adresse à d'autres personnes. Elle est une libre initiatrice de la personne divine à notre égard et par amour pour nous. « En tant que vérité vécue, la Révélation se présente comme l'ineffable réalité d'une personne. En tant que fonction, la Révélation se définit comme une activité d'information ; elle est annonce, message, Evangile, c'est-à-dire bonne nouvelle » (p. 144). La notion chrétienne de la Révélation suppose trois postulats dont le premier est, à n'en pas douter, le plus essentiel et la raison d'être des deux autres : Personnalité divine, liberté divine, amour divin. « La notion de personnalité condense, en quelque sorte, et exprime en une synthèse vivante tout ce que nous savons intuitivement et expérimentalement sur Dieu » (p. 147). « La Révélation chrétienne postule une représentation morale de Dieu qui lui confère les attributs de la personnalité

sans qu'on ait à se prononcer sur la structure métaphysique de la nature divine » (p. 156). « La personnalité de Dieu est un attribut nécessaire de sa manifestation » (p. 154). Nous demeurons ainsi sur le plan des relations entre Dieu et l'homme et rien ne nous est, à proprement parler, révélé sur la nature intime de Dieu. Nous saisissons simplement son intention libre et bienveillante de nous sauver et de nous unir à lui par l'amour.

L'analyse du jugement de valeur religieux fait l'objet de la *seconde partie* où l'on exprime sa forme et son contenu. Il faut affirmer dans notre conscience l'existence d'une activité de jugement dont la fonction est à la fois d'apprécier et d'ordonner le donné historique et spirituel de la Révélation chrétienne (p. 185). Tout jugement étant constitué par une activité de notre réflexion exercée sur un donné, dans la pensée chrétienne ce donné est représenté par l'ensemble d'événements, d'enseignements, d'activités diverses constituant le ministère du Christ, qu'il s'agisse de son ministère historique, terrestre, rapporté par les Evangiles, qu'il s'agisse de l'action de l'esprit poursuivie au sein de l'Eglise et dans la vie personnelle de chaque croyant (p. 185-86). Ce donné étant un donné révélé, surnaturel, vivant, sans cesse renouvelé, notre activité de jugement ne saurait ni le créer ni le modifier dans ce qu'il a d'essentiel et de fondamental. Elle exerce cependant à son égard une activité appréciative et organisatrice dans laquelle il entre une part indéniable de créativité. La nature de ce donné explique mieux la possibilité et même la nécessité d'une telle activité élaboratrice du jugement de valeur chrétien. La Révélation chrétienne a, en effet, un caractère dynamique ; elle est une fonction active et non une somme statique de vérités historiques, morales ou mystiques. Le donné soumis par elle à notre activité de jugement est un *donné directionnel* « qui imprime à notre jugement à la fois un mouvement et une direction sans lui fournir d'avance et pour ainsi dire mécaniquement des jugements religieux particuliers » (p. 187). « Ce qui est révélé, à proprement parler, ce n'est pas tel attribut de Dieu ni la nature du Christ. Ces vérités-là sont des postulats métaphysiques qui, découlant de la relation établie dans l'expérience chrétienne, s'explicitent dans la conscience grâce à notre activité de juger » (p. 188). D'où la nécessité, à l'égard de la révélation, d'un comportement original qui est propre non seulement à chaque conscience, mais à chaque circonstance de la vie spirituelle. L'activité de juger n'est pas simplement la manifestation d'une réalité transcendante que réfléchiraient passivement nos jugements, elle comporte un élément de créativité. « Il est impossible de trancher a priori... le problème de l'objectivité ou de la subjectivité de l'expérience chrétienne. Jamais, en effet, nous ne parvenons à « objectiver » parfaitement la Révélation puisque celle-ci nous est toujours donnée par le moyen de notre activité de jugement ; d'autre part, cette activité ne peut être considérée comme parfaitement subjective, puisqu'elle est liée fonctionnellement à un donné révélé qui, par définition, échappe à notre pouvoir créateur » (p. 192). L'activité de jugement s'exerce sur une idée directionnelle que le croyant n'est pas libre de choisir » (p. 212). Par ailleurs, et ceci est essentiel pour saisir la position de l'auteur, nous ne parvenons jamais à saisir aucune valeur

chrétienne autrement que sous forme d'opposition de valeurs. Nous aboutissons de ce chef à dégager un double élément constitutif du jugement de valeur chrétien. 1. Une idée directionnelle, dont le contenu est donné par la Révélation et qui préside à une opposition de valeurs. 2. Une activité d'unification, d'appréciation, de créativité en une certaine mesure, de notre raison (p. 210). Se demander quelle est l'idée directionnelle qui préside à l'opposition des valeurs religieuses, c'est poser la question du contenu du jugement de valeur religieux. Pour les jugements de valeur moraux, c'est l'idée du bien saisi non en lui-même, mais en opposition à son contraire. Pour les jugements esthétiques, c'est l'idée du beau. Pour les jugements de valeur religieux, c'est l'idée directionnelle de communion active, vécue, se manifestant dans des rapports d'amour de personne à personne. La notion de présence active de Dieu se précise donc en celle de communion d'amour entre des personnes. La Révélation chrétienne, nous dit l'auteur, tire toute sa substance et sa structure de ces trois notions d'amour, de personne et de communion.

Telle est, exposée de façon schématique, mais pas trop inexacte si nous ne nous abusons, une conception de la Révélation qui a la prétention d'exprimer ce qu'il y a de plus essentiel et fondamental dans la notion de la Révélation chrétienne. Une telle position comporte, on s'en rendra compte aisément, des conséquences christologiques, suggérées, au reste, par l'auteur, et qui achèveront de nous éclairer sur la nature et la portée de la solution qu'il propose. « La Révélation, nous dit-il, se déroule tout entière sur le plan des relations personnelles entre Dieu et l'homme. *Elle est essentiellement* (c'est nous qui soulignons) *l'incarnation de Dieu dans une personne humaine* » (p. 153). « Si l'amour est un des fondements de la Révélation, c'est parce que cette Révélation est, dans son essence, un acte d'union de la personne de Dieu en Christ avec notre personne humaine » (p. 167). La divinité du Christ consiste bien, semble-t-il, en une action divine s'exerçant sur une personne humaine, la pénétrant de son amour, s'unissant à elle d'une façon tout particulièrement étroite ; ontologiquement, le Christ n'est pas Dieu [1].

Cet ouvrage présente, nous l'avons dit, l'indéniable avantage de permettre, de solliciter même, bien que l'auteur ne l'ait pas tentée, une confrontation avec la conception catholique de la Révélation. Soulignons d'abord ce qui nous paraît digne de louange dans cet essai. Nous ferons ensuite les réserves qui s'imposent en nous efforçant de mettre en relief ce qui nous paraît être l'erreur fondamentale de la doctrine proposée par l'auteur. Celui-ci s'efforce, et à bon droit, de fournir une analyse de l'aspect subjectif de la Révélation en décrivant la manière selon laquelle l'action divine révélatrice est reçue dans l'esprit du sujet récepteur de la Révélation. Sur ce point, et à l'encontre de certains barthiens, il se rencontre avec nous, sinon dans les résultats auxquels il aboutit, au moins dans son effort. « Le donné révélé, nous dit le P. Gardeil, un classique en la matière, s'il

[1] A ce point de vue, la position du prof. Brunner nous apparaît beaucoup plus traditionnelle. Cf. *Der Mittler* et « Offenbarung und Vernunft », p. 111.

est divin dans sa cause, prend dans la pensée et la parole des hommes qui reçoivent la Révélation, la forme d'une affirmation humaine. Il est construit en conceptions et en termes humains, il est soumis aux lois de la structure mentale humaine [1]. » M. Burnier réagit aussi, et avec raison, contre l'antimysticisme foncier de l'école barthienne. On trouve dans ses affirmations à ce sujet un souci d'équilibre et d'équité, un sens des réalités spirituelles profondes et des exigences de l'union de l'homme avec Dieu qui lui fait honneur. Il montre, et ce n'est pas nous qui y contredirons, qu'il peut et doit y avoir une mystique authentiquement et spécifiquement chrétienne, dont nous trouvons déjà l'expression et les principes fondamentaux dans S. Jean et dans les Epîtres de S. Paul [2].

Ceci dit et souligné, l'erreur fondamentale de l'auteur nous paraît porter sur deux points : 1. sur la nature du jugement dans et par lequel s'exprime la foi, 2. sur la nature de la Révélation [3].

1. Dans la connaissance humaine, les jugements par excellence ne sont pas des jugements de valeur presque toujours empreints de subjectivisme, accommodés aux dispositions individuelles de chacun, mais des jugements de vérités par lesquels l'esprit se prononce sur ce qui est. L'intelligence humaine, faculté relative à l'être, est capable d'affirmer le réel, d'atteindre par ses jugements l'absolu de l'être. Le débat fondamental

[1] *Gardeil*, « Le donné révélé et la théologie », XXIV.

[2] Cf. p. 198-99, n. 1, où il parle : « du préjugé antimystique, qui empêche de pénétrer la véritable notion de l'union vécue avec le Christ en Dieu, telle que nous la trouvons sous des formes différentes, dans le johannisme et le paulinisme en particulier ». Cet antimysticisme de l'école de la théologie dialectique a trouvé une expression particulièrement caractéristique dans l'ouvrage du prof. Brunner, « Die Mystik und das Wort » (2e éd. Tübingen 1928). Ce n'est pas le lieu d'examiner ici un livre remarquable à bien des titres. Il a, on le sait, exercé une heureuse et bienfaisante influence en montrant, par une démonstration bien conduite, l'opposition radicale qui existe entre la philosophie religieuse de Schleiermacher, tout orientée vers le panthéisme et l'évolutionnisme religieux, et l'esprit du christianisme authentique. Par ailleurs, et M. Brunner le souligne fort bien, le grand théologien romantique est, dans sa théologie, malgré quelques inconséquences, tributaire de sa philosophie religieuse. Mais l'opposition statuée dans ce livre entre « Die Mystik » et « das Wort » est on ne peut plus factice. Elle repose sur une analyse insuffisante du concept de mystique et des éléments qui l'intègrent. Le distingué professeur de Zurich, dont l'information en ce domaine ne paraît pas précisément exaustive, ni peut-être de première main, du moins en ce qui concerne la mystique catholique, n'a pas vu, semble-t-il, que l'élément proportionnellement commun, qui se trouve en toute mystique (à savoir une expérience immédiate et sentie du divin) se réalise selon des modes essentiellement divers. C'est pourquoi la mystique authentiquement chrétienne présente un ensemble de caractères spécifiques qui la rendent absolument irréductible à d'autres mystiques. De plus, comme elle trouve sa source et sa norme dans la Révélation, l'expérience mystique chrétienne n'exclut pas, ne tolère pas simplement, mais exige la foi dans le Christ, Médiateur entre Dieu et l'homme, et en son action dans l'âme.

[3] Il faut signaler aussi une lacune d'ordre méthodologique, l'absence d'un chapitre, où l'auteur énoncerait sa doctrine concernant la foi, l'acte de foi et les rapports existants entre ces trois notions : Révélation, foi et théologie.

porte donc sur la nature de la structure mentale humaine et la capacité de l'esprit humain d'atteindre le vrai. En effet, dans l'action divine qui constitue la Révélation, « Dieu, par un charisme spécial, s'empare de la capacité d'affirmation absolue du prophète et la fait servir à exprimer dans des idées et dans une langue humaine les vérités divines qui sont l'objet de la science divine [1] ».

2. On comprend mieux ainsi que l'action divine révélatrice, prise dans ce qui la constitue en propre, est essentiellement *une communication de vérités*. Le charisme révélateur est à la fois *intérieur et social. Intérieur* [2], car l'action divine qui besogne à l'intérieur même de l'esprit élève l'intelligence du prophète et lui permet de saisir, d'apprécier comme d'origine divine et d'exprimer en une manifestation extérieure divinement garantie, la vérité révélée par Dieu même au sujet du mystère divin.

Social aussi, car la Révélation divine « doit être conçue (et apparaît de fait) comme une action divine d'ordre social mettant en branle et dirigeant intérieurement la puissance d'affirmer du prophète en regard du Réel divin, de telle manière que ses affirmations soient communicables à toute la société chrétienne [3] ». De plus, ceci est essentiel pour la question qui nous occupe en cet instant et constitue le seul moyen d'éviter le « personnalisme » individualiste dans lequel tombent inévitablement la plupart des théologiens protestants contemporains : « Ce qui assurera cette communicabilité, qui fait de la connaissance prophétique une norme sociale, c'est une valeur constante et fixe d'affirmation intellectuelle [4]. » Ajoutons qu'il faut bien distinguer entre la Révélation immédiate, faite par Dieu, le Christ ou l'Esprit-Saint aux prophètes et aux apôtres, et la Révélation médiate qui, par leur intermédiaire, atteint tous les fidèles. L'auteur ne semble pas faire cette distinction : il semble que pour lui la Révélation se perpétue indéfiniment, se renouvelle en chaque fidèle dans la mesure où celui-ci interprète, par un jugement personnel de valeur religieux, le fait de Jésus-Christ [5]. M. Burnier nous paraît, en effet, confondre deux choses qu'il importe au contraire de bien distinguer : 1. la Révélation proprement dite et par elle nous entendons avant tout la Révélation immédiate — locutio Dei per modum magisterii — qui est réservée à certains hommes déterminés, en nombre strictement limité et a été close à la mort du dernier apôtre. 2. L'appropriation personnelle du contenu de la Révélation qui se réalise en tout fidèle, mais qui comporte des modalités fort diverses et un grand nombre de degrés.

Il y a dans la conception personnaliste de la Révélation, telle qu'on la propose assez communément aujourd'hui, plus d'un aspect séduisant

[1] *Gardeil*, op. cit., XXV.

[2] C'est ce que n'a pas saisi non plus M. Brunner. Cf. « Offenbarung und Vernunft », p. 98.

[3] *Gardeil*, op. cit., p. 43.

[4] Ibid., p. 53.

[5] Il nous dit par exemple « La vertu de la Révélation, c'est de rendre les hommes révélateurs à leur tour, tout comme la vertu suprême de l'amour c'est de rendre aimants ceux qui sont aimés », p. 169.

et, à condition d'apporter les précisions nécessaires, une incontestable part de vérité. Nous y trouvons tout d'abord une réaction justifiée, au moins en son principe, contre une vue trop abstraite qui détache la Révélation de Dieu en Jésus-Christ de son contexte historique, la dépouille du caractère concret, vivant, dont nous goûtons dans l'Ecriture la plénitude et le charme. Nous avons dans la Révélation une action personnelle d'un Dieu personnel, qui s'adresse sous une forme personnelle à certains témoins choisis par lui pour communiquer aux autres hommes un message de sa part. Mais cette communication personnelle de Dieu à son témoin acquiert une portée universelle pour autant qu'elle revêt la forme d'une doctrine. Dieu, par son intermédiaire, propose aux hommes un enseignement (nous ne disons pas qu'il soit nécessairement présenté d'une façon didactique) que ceux-ci n'ont pas à élaborer selon les exigences d'une expérience subjective, mais à accepter comme divinement garanti.

Par ailleurs, cette acceptation, dans l'obéissance de la foi, de la vérité révélée par Dieu — de nos jours celle-ci est proposée de façon systématique par le magistère de l'Eglise sous forme d'énoncés intellectuels qui nous notifient la Réalité divine — est une condition préalable, qui permet au fidèle, surtout si sa foi s'épanouit dans la charité et le plein exercice des dons du Saint-Esprit, un contact vivant et personnel avec Dieu ; celui-ci peut et doit, selon l'intention divine, se développer toujours davantage, devenir toujours plus intime et permanent ; nous en trouvons, chez les grands spirituels et chez les saints, l'expression la plus riche et la plus parfaite.

Mais seules la conservation et la proposition authentique par l'Eglise du message de vérité révélé par Dieu aux hommes assurent la conservation intégrale de celui-ci et permettent son développement homogène. Sans ce correctif, la conception personnaliste de la Révélation, si juste sur certains points, ne réussit pas à éviter le subjectivisme religieux. Ce travail, quelles que soient les intentions et la bonne volonté de l'auteur, qui ne sont pas en cause, nous en fournit une nouvelle preuve. Les conclusions décevantes auxquelles il parvient au sujet de la personne du Christ ne le montrent que trop. Il n'arrive pas à sortir de l'impasse à laquelle avait abouti la théologie libéralisante de la fin du siècle dernier [1].

C'est pourquoi, tout en rendant hommage à la noblesse de l'inspiration qui anime l'auteur, à son souci d'équité dans l'appréciation de la pensée de ses adversaires, nous devons de toute notre énergie nous inscrire en faux contre une théorie de la Révélation chrétienne qui, dépouillant celle-ci de ce qui lui assure son caractère transcendant et sa valeur surnaturelle, ne saurait conserver et présenter dans son intégrité le message définitif de Dieu aux hommes.

Fribourg. *M. Gétaz* O. P.

[1] A ce point de vue, il faut bien le reconnaître, l'ouvrage de M. Brunner, « Offenbarung und Vernunft », analysé ici même, énonce des conclusions moins décevantes et beaucoup plus près de la vérité.

Ch. Journet: L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de Théologie spéculative. I. La Hiérarchie apostolique (Bibliothèque de la Revue Thomiste). — Paris, Desclée, De Brouwer et Cie. 1941. XVIII-734 pp.

Kurze Zeit nachdem *M. D. Koster* mit seinem Buche « Ekklesiologie im Werden »[1] den Ruf nach wissenschaftlicher Kirchenforschung ergehen ließ, veröffentlichte *Ch. Journet*, der bekannte Professor am Priesterseminar in Freiburg (Schw.), diesen ersten Band eines großangelegten Werkes über die Kirche. Haupt- und Untertitel desselben weisen daraufhin, daß es sich, entsprechend der bisherigen schriftstellerischen Tätigkeit des Verfassers, um eine *spekulative* Darlegung der Kirche Christi handelt. Man wäre sonach geneigt, in dem vorliegenden Werke eine ganz straffe, rein biblisch-theologische Forschung über die Kirche zu erwarten. Die Durchsicht des umfangreichen Bandes zeigt jedoch, daß der Verfasser in Exkursen, Zitaten und Hinweisen fast alle aktuelleren kirchengeschichtlichen und kirchenrechtlichen Belange und Tatsachen berührt hat, die er freilich spekulativ zu erklären und auszuwerten sich bemüht. Der Praktiker wird ihm dafür Dank wissen. Der Theoretiker wird den Grund hiefür in dem Umstande finden, daß dieses Buch aus Einzeldarstellungen herausgewachsen ist, die in den Zeitschriften « Nova et Vetera », « Revue Thomiste », « Etudes Carmélitaines » u. a. im Laufe der vergangenen Jahre veröffentlicht worden sind. Es ist bekannt, daß es ein sehr schweres Unterfangen ist, aus solchen Arbeiten ein Werk aus einem Guß zu machen.

Prof. Journet baut sein Werk auf den paulinischen Begriff der Kirche als *Braut Christi* auf: « Christus hat seine Kirche geliebt und sich für sie hingegeben. Er will sie heiligen, indem er sie durch das Wasserbad vermittelst des Lebenswortes reinigt, um sich eine herrliche Kirche zu bereiten, heilig und fleckenlos, ohne Makel, ohne Runzel oder dergleichen » (Eph. V, 25-28). Der große Plan des Verfassers ist es nun, diese Kirche nach den vier causae, nach der causa efficiens, formalis, materialis und finalis zu erforschen und darzustellen. Auffallend ist nun vielleicht, daß Verfasser nicht mit dem Bande über die causa finalis, als dem Primum in intentione, beginnt, sondern mit der causa efficiens. Jedenfalls muß man sich da und dort bewußt bleiben, daß ein späterer Band ex professo über die Zweckbestimmung der Kirche Christi handeln wird.

Der vorliegende erste Band spricht also von der unmittelbaren Wirkursache der Kirche, nämlich von der sakramentalen und jurisdiktionellen Gewalt, wie sie von Christus gegeben wurde und, miteinander verbunden, die Apostolische Hierarchie ausmacht. Von dieser ist im 2. Kapitel summarisch, und in den weitern sieben Kapiteln einzeln und eingehend die Rede. Eine Fülle von Stoff und Autoren aus alter und neuer Zeit bereichert alle Gedankengänge. Indes vermissen wir, gleichsam als Grundlage und Zieldeutung der Weihe- und Jurisdiktionsgewalt, Hinweise auf die Wirkursache der Kirche als *Ganzes*, als *Volk Gottes*, « als sakrales Ordnungs-

[1] Bonifatiusdruckerei Paderborn, 1940: vgl. diese Zeitschrift Jahrg. 1943, S. 108 ff.

und Tätigkeitsganzes menschlicher Personen », wie Koster sich ausdrückt. Ebenso will uns nicht voll befriedigen, daß erst im letzten, zehnten Kapitel die Rede ist von der Apostolizität als proprietas und nota der wahren Kirche Christi. Man kann sich auch fragen, ob Christus die Apostel nicht *zuerst* und unmittelbar in die Hierarchie « herausgehoben » hat und dann, auf Grund derselben, ihnen die Weihe- und Jurisdiktionsgewalt verliehen habe.

Die einzelnen Ausführungen des Verfassers über die kirchliche Weihe- und Jurisdiktionsgewalt und ihr Verhältnis gegenseitig enthalten jedenfalls alles Tiefe und Hohe, was je darüber ersonnen und geschrieben worden ist. Synoptische Tabellen, deren Aufstellung sicher eine große Denkarbeit voraussetzte, erleichtern den Überblick (vgl. S. 176, 210, 301, 440).

Wir halten uns nicht für zuständig, auf Einzelheiten des tiefschürfenden und weitausholenden Werkes einzugehen. Nur zwei Bemerkungen seien gestattet : Recht einleuchtend ist die Beweisführung, die Journet von Perrone übernimmt, wonach der Nachfolger des hl. Petrus Bischof von Rom sein muß. Es gibt geoffenbarte Wahrheit, daß die Kirche bis zum Ende der Zeiten sichtbar auf Petrus und seinen Nachfolgern ruht. Ebenso ist geoffenbarte Wahrheit, daß die Abfolge dieser Nachfolger bis zum Ende der Zeiten erkennbar sein wird. Darin muß aber eingeschlossen sein, daß Petrus, kraft eines Personalprivilegs, die Bedingungen bestimmen konnte, welche die Abfolge seiner Nachfolger erkennbar machten. Petrus hat diese Bedingungen derart bestimmt, daß er die Hirtengewalt über die Kirche von Rom mit der Hirtengewalt über die Gesamtkirche verband. *Daß* Petrus es so verordnet hat, ist nicht explicite aus der Heiligen Schrift, sondern aus der Tradition, d. h. aus Dokumenten und Tatsachen der Geschichte, sowie aus dem unfehlbaren Lehramt der Kirche (Konzil von Florenz, 1439) ersichtlich (vgl. S. 522 ff.).

Die zweite Bemerkung sei nur als Frage vorgelegt : Ist es ganz zutreffend zu behaupten, Kirche und Kirchengesetze hätten nur eine *analoge* Ähnlichkeit mit dem Staate und den Staatsgesetzen ? Gewiß ist die Kirche eine societas sui generis, besonders wenn sie als Braut oder mystischer Leib Christi aufgefaßt wird, was sie auch tatsächlich ist. Die Frage ist nur, ob die Kirche, als die von Christus gestiftete Kirche, mit dem Zweck, Jesu Lehre und Gnadenmittel in der Menschheit zu erhalten und zu verbreiten und so alle zum ewigen Heile zu führen, also als *Rechtskirche*, doch nicht mehr als nur eine analoge Ähnlichkeit mit dem Staate hat ? Es wird freilich immer schwierig bleiben, diese Ähnlichkeit in einen ganz zutreffenden Terminus zu gießen.

Journet's Werk ist ohne Zweifel eine Fundgrube der Ekklesiologie, mag auch manches entweder theologisch noch nicht abgeklärt oder den weitern Bänden vorbehalten sein. Wir danken dem verehrten Verfasser noch besonders dafür, daß er durch ein ausgiebiges Sachregister die Ausbeutung dieser Fundgrube wesentlich erleichtert hat.

Zürich-Seebach. *Burkhard Mathis* O. F. M. Cap.

F. Muckermann S. J.: Der Mensch im Zeitalter der Technik. — Luzern, Stocker. 1943. 342 SS.

Das ist wieder einmal ein katholisches Buch in des Wortes seltener und doch so tiefer Bedeutung. Es liegt auf jener literarischen Linie, die Klemens von Alexandrien inaugurierte und die seither immer eine charakteristische Linie der römischen Weltkirche blieb: die Linie kat' holon.

Zum Beweise dieser Behauptung sei an dreierlei erinnert.

1. *Synthese* ist nicht identisch mit *Kompromiß*. Die abendländische Christenheit hat das leider vergessen. Mit der Leidenschaft des Propheten stellt sich Muckermann in seinem neuen Buche gegen diese katastrophale Entwicklung der Dinge. Er reißt den Abgrund wieder auf, der Welt und Christentum grundsätzlich trennt. *Vor aller Synthese steht die Kompromißlosigkeit.* Es gibt ein Mysterium. Es gibt ewig gültige Ethik. Letzte Lösungen bietet nicht das Experiment und der Trieb, sondern nur das Adoro Te der gefalteten Hände und die wunderbar gebundene Freiheit der Kinder Gottes.

2. Vor der Synthese steht aber nicht nur die weltanschauliche Kompromißlosigkeit, vor der Synthese steht auch *das Wissen um die Werte der Kultur.* Bevor Johannes den Prolog schrieb, wußte er um die zeitgenössische Logosspekulation. Bevor Thomas mit aristotelischem Begriff Gott den actus purus nannte, wußte er um die Metaphysik des Stagiriten. Und bevor Muckermann in seinem Buche die grandiose Synthese zwischen Zeit und Christentum wagte, wußte er um die Zeit. Diese Erkenntnis drängt sich bei der Lektüre des Buches immer wieder auf: Hier spricht einer, der weiß! Und zwar weiß er nicht nur etwa so, wie ein Dauerredner weiß, der eine halbe Stunde lang im Konversationslexikon die Begriffe Maschine, Wirtschaft, Proletariat, Kunst und Mystik nachgeschlagen hat, um dann mit « dem reichen Schatz seiner langjährigen Erfahrungen » auf Bestellung hin aufzutreten. Muckermann weiß anders. Er weiß aus innerstem Erleben. Er weiß aus rätselhafter, visionärer Schau. Besonders faszinierend wirkt diese Schau dort, wo in *einer* Idee verschiedene Kulturbelange zusammengefaßt werden (ich denke etwa an die Begriffe Entwicklung oder Freiheit) oder wo das *Heutige* aus großen *geschichtlichen Perspektiven* gedeutet ist.

Daß sich auch das eine oder andere Bedenken zu Worte meldet, ist wohl selbstverständlich. So könnte man sich beispielshalber die Frage stellen, ob nicht mancherlei als Spezificum des technischen Zeitalters angesprochen wird, was überzeitliche Begleiterscheinung jeder Gemeinschaft ist. Ob nicht die eine oder andere Interpretation neben die Wirklichkeit der Dinge greift und auf das Konto des Künstlers zu buchen ist. (Würde sich Göthe in diesem Buche wiedererkennen?) Und ob nicht hie und da in der Sicht geschichtlicher (besonders theologie-geschichtlicher!) Ereignisse jemand, der andere Couleurs trägt, etwas vermißt. Das wären dann leise Fragezeichen. Sie seien ganz von ferne notiert!

3. Sind diese beiden Voraussetzungen, von denen bisher die Rede war, erfüllt, dann kann jene *lebendige Synthese* beginnen, die in den von

Muckermann so oft (fast zu oft !) zitierten uralten Kathedralen ihr steinernes Symbol gefunden hat. Muckermann hat diese Synthese für unsere Tage versucht. Mit dem Gespür für die innere Verwandtschaft alles Wahren hat er im technischen Zeitalter ungeheure Möglichkeiten entdeckt. Er hat diese Möglichkeiten christlich bewertet. Er hat sie heimgeholt in die Umarmung der Übernatur. Und in einer grandiosen Vision entsteht eine neue abendländische Zukunft. Allerdings bleibt die Frage offen : Ist das phil.-theologische oder ist es künstlerische Vision ? Man gewinnt öfters den Eindruck, daß der Künstler den Philosophen und den Theologen verdrängt. Im Rhythmus der Sprache verdämmern die Begriffe. Man wünschte sich manchmal mehr Klarheit ; z. B. in dem sonst herrlichen Lied : O beata Trinitas ; oder in der Handhabung des nüchternen scholastischen Begriffes der potentia obedientialis. Auch ist viel von Dynamik, von Metaphysik und hie und da auch von Mystik die Rede, ohne daß immer ganz deutlich würde, was diese Formulierungen letzter Lebensinhalte nun genau besagen. Das ist bedauerlich; denn in den heutigen Ideologien geistert es ja geradezu von Dynamik und Metaphysik, und wenn man dann diesen Dynamikern und Metaphysikern nachgeht, landet man öfters im Nirwana. Selbstverständlich macht Muckermann diese Dinge nicht mit. Es geht die Ehrfurcht des wirklichen Künstlers vor dem lebendigen Worte durch alles, was er sagt. Aber es wäre doch zu überlegen, ob nicht größere Reserve und eindeutigere Klarheit den Wert des Ganzen noch steigern würden.

Mein letztes Wort aber sei ein Wort aufrichtigen Dankes. Ich bin überzeugt, daß viele, gerade in unserer akademischen Jugend auf dieses Buch gewartet haben.

Freiburg. *Lucius M. Simeon* O. P.

A. Stolz O. S. B.: Manuale Theologiae Dogmaticae. Fasc. I. Introductio in Sacram Theologiam. — Friburgi Brisgoviae, Herder. 1941. 134 pp.

Dieses Buch ist ein ernster Versuch, einen modernen Kommentar zu liefern zur Summa theol. I 1. Der Autor ist offenbar bestrebt, objektiv zu sein und das pro und contra immer sachlich abzuwägen. Der theologischen Haltung nach kann er im allgemeinen als Thomist gelten, obwohl er sich das Recht vorbehält, sowohl innerhalb der thomistischen Richtung als auch außerhalb derselben dann und wann eigene Wege zu gehen und sein placet zwar nicht willkürlich, aber doch ohne Hemmungen auszusprechen oder zu verweigern. Auf weite Strecken hin wird ein Thomist im engeren Sinne des Wortes dem Verfasser mehr oder weniger folgen, so z. B. etwa dort, wo er eine gesonderte kerygmatische Theologie ablehnt (S. 21), wo er die innere Übernatürlichkeit des Glaubens und dessen Formalobjektes anerkennt (S. 43), wo er die Möglichkeit eines festen natürlichen Glaubens auf Grund der Wunder vertritt (S. 43). Ferner : in der via media, die er in dem umstrittenen Problem der christlichen Philosophie geht (S. 65), in der Bewunderung für Johannes a S. Thoma (S. 81) und schließlich in seiner Verteidigung der conclusio theologica.

Anderswo aber wird der Thomist dem Verfasser die Gefolgschaft ver-

weigern. Zunächst dort, wo er im Begriff der Theologie zwischen Theologie als Wissenschaft und Theologie als Charisma unterscheidet und die einseitige Überbetonung der Wissenschaftsauffassung durch die neueren Theologen bedauert. Die Texte, die angeführt werden, stellen höchstens heraus, daß in den ersten Zeiten das Moment der Gotterfülltheit im Begriffe der Theologie öfters mitklang. Aber von Gotterfülltheit bis zum Charisma ist noch ein weiter Weg.

Ein zweites, was sehr merkwürdig anmutet, ist die Forderung des Verfassers, die Theologie müsse den Studenten außerhalb der Schule noch in der Volkssprache vorgetragen werden ; denn sie sei ja die Fortsetzung des Sprachenwunders des ersten Pfingstfestes, und darum könne das, was in lateinischer Sprache in der Schule doziert werde, noch nicht volle Theologie sein. Man kann eine Idee auch bis ins Absurde übersteigern !

Ein drittes Bedenken meldet sich dort, wo Stolz die Frage stellt, wie das obiectum formale fidei als solches erkannt wird. Er behauptet, es werde im Glauben erkannt, aber nicht so, daß es geglaubt, sondern eher so, daß es gesehen, besessen werde als Keim der künftigen Anschauung Gottes (S. 47). Solche Interpretationen scheinen reichlich unklar. Dieses « Besitzen » kann unter Umständen richtig gedeutet werden. Aber in unseren Zusammenhängen, ohne Berufung auf die Gaben des Heiligen Geistes, von einem « sehen » zu sprechen, geht doch wohl zu weit. Wir haben diese Formulierungen auch gar nicht nötig. Denn wie wir in belichteten Dingen das Licht miterreichen, ohne in einem besondern Terminus angeben zu können, wie wir es erreichen, so ähnlich erreichen wir mit den Glaubenswahrheiten das obiectum formale fidei, ohne mit einem besondern Terminus angeben zu können, wie wir es erreichen. Es gibt dafür kein eigenes Wort, weil es keine eigene Sache ist. Am besten könnte man vielleicht sagen : es wird mitgeglaubt, was dann im angegebenen Sinne technisch zu verstehen ist (also : miterreicht durch den Glaubensakt, nicht : auch geglaubt.) Wohl dürfte man sagen : dieses Mitglauben ist eine keimartige Teilnahme an dem Anschauungsakt, durch den der Glückselige Gott sieht durch Gott.

Ferner lehnen wir die Behauptung des Verf. ab, daß P. Wyser in seinem Buche : Theologie als Wissenschaft, die ganze Theologie auf Schlußfolgerungen reduziere (S. 55). In dem genannten Buche ist schon S. 13 die Rede von « den übrigen Stufen » der theologischen Erkenntnis. In der Problemstellung S. 61 weist Wyser auf seine freiwillige Stoffbeschränkung hin (Theologie als Wissenschaft im aristotelischen Sinne), wodurch er keineswegs die Theologie als sapientia ausschließt ; im Gegenteil : er gibt in seinem Buche ein eigenes Kapitel über den intellectus fidei als Ausgangspunkt der theologischen Spekulation. Und ein eigener Abschnitt handelt über die positive Theologie.

Stolz warnt die Theologen vor einseitigem Aristotelismus. Auch der Platonismus müsse das theologische Denken befruchten. Hier klingt sicher etwas Richtiges an. Aber man wäre dem Verf. dankbar gewesen, wenn er dieses Richtige klarer und konkreter herausgearbeitet hätte.

Die traditionelle Formulierung des Formalobjektes der Theologie

lautet : Deus sub ratione Deitatis. Stolz verlangt, daß künftighin auch Christus in diesem Formalobjekt mitbegriffen und mitformuliert werde. Eine Frage : Ist die selige Anschauung Gottes vielleicht auch wesentlich verbunden mit einem Mitbegreifen der Menschheit Christi ?

Auf S. 11 wird behauptet, die Theologie sei früher das gewesen, was heute Dogmatik ist. Auf S. 28, 29 und 37 werden die kirchlichen Entscheidungen gegen die Fideisten in recht enger Weise interpretiert. Auf S. 33 und 37 vertritt der Verf. eine mittlere Sentenz in der Frage um die Schuldhaftigkeit eines jeden Glaubensabfalles. Auf S. 39 meint er, es werde bei den Thomisten zu viel unterschieden zwischen credibile und credendum. Weitere interessante Hinweise enthalten die Texte auf S. 43 bis 45 über den Glauben als inchoatio visionis. Aus ihnen leitet der Verf. die innere Übernatürlichkeit des Glaubens ab. Als Thomisten möchten wir dazu bemerken : diese inchoatio besteht darin, daß durch den Glauben eine Wahrheit in sich erkannt wird, die zur göttlichen Ordnung gehört, nämlich die göttliche Wahrheit, wie sie Gott selbst schaut. Auf S. 57 steht geschrieben, daß bei Thomas keine spekulative Moral möglich sei. Auf S. 79 wird die Geschichte der Theologie aufgeteilt nach dem verschiedenen Kontakt mit der geoffenbarten Wahrheit. Und selbstverständlich klingt darum die Mahnung, daß der Glaube in allen Spekulationen Anfang, Mitte und Ende sein müsse. Später heißt es, die spiritualistische Exegese der Heiligen Schrift willkürlich zu nennen, wäre gottlos (S. 106). Ausführlich behandelt der Verfasser die richtige Reihenfolge innerhalb der theologischen Argumentation.

Zum Schlusse hier nur noch der Hinweis, daß die Wertschätzung, die der Verfasser einigen modernen Theologen entgegenbringt, durch inzwischen eingetretene Tatsachen eine gewisse Korrektur erhält.

Alles in allem : ein interessantes Buch, das zum Widerspruch reizt, aber doch auch Positives zu leisten versucht.

Freiburg. *A. Maltha* O. P.

Geschichte.

Festschrift zum 50jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel Wien-Mödling (Sankt Gabrieler Studien VIII). — Wien-Mödling, St. Gabriel. 1939. 578 SS.

Zum goldenen Jubiläum des Hauptstudienhauses der Gesellschaft vom Göttlichen Worte erscheint diese stattliche Festschrift, zu der eine große Anzahl ehemaliger und gegenwärtiger Mitglieder des Hauses Beiträge aus ihrem Arbeitsgebiet beigesteuert haben.

Johannes Thauren schickt eine Abhandlung voraus, betitelt : Vom literarischen Schaffen der (gesamten) SVD — mit Recht, da 90 % aller literarischen Arbeiten der Gesellschaft auf das Studienhaus St. Gabriel zurückgehen. Es ist eine stattliche Bilanz über das, was auch in literarischer Hinsicht in 50 Jahren geleistet worden ist, in erster Linie, entsprechend dem Zweck der Gesellschaft, Missionsliteratur und Missionswissenschaft —

von der Gesellschaft ging doch zuerst im deutschen Sprachgebiet der Antrieb zur intensiven Pflege der Heidenmission aus.

Am geschlossensten und wertvollsten ist der *zweite Teil* der Festschrift : *Religionswissenschaft und Ethnologie* (S. 393-570) mit fünf Abhandlungen, u. a. von Wilhelm Schmidt, dem Begründer der ethnologischen Schule von St. Gabriel, jetzt Dozent an unserer Hochschule, Wilhelm Koppers und Martin Gusinde mit der hundertseitigen Arbeit über den Peyote-Kult. Hier zeigt sich die Bedeutung von St. Gabriel, die es, namentlich durch den « Anthropos », in der wissenschaftlichen Welt erlangt hat.

Der *erste Teil : Philosophie und Theologie* (S. 27-393) enthält, etwas wenig geordnet, 11 Aufsätze aus den verschiedensten Gebieten : Geschichte, Metaphysik, Moral, praktische Seelsorge. Die ausführlichste Abhandlung, der einige Bemerkungen gewidmet seien, anscheinend eine römische Dissertation : *Stephan Wachter*, Matthäus Grabow, ein Gegner der Brüder vom gemeinsamen Leben (S. 289-376), beschäftigt sich mit dem niederdeutschen Dominikaner Matthäus Grabow, der durch seinen Kampf gegen die neue Richtung der Fratres vitae communis bekannt geworden ist ; sein Prozeß kam auf dem Konstanzer Konzil zur Verhandlung und endete mit der Verurteilung von 17 seiner Aufstellungen. Zum Verständnis des Auftretens Grabows muß auf eine wenigstens im Äußern ähnliche Bewegung hingewiesen werden : die Begarden und Beginen. Bis in die 40er Jahre des 14. Jahrhunderts ist noch ein Wachstum des Beginentums zu beobachten, dann aber ist, z. B. in Köln, dem Zentrum des rheinischen Beginentums, die Blüte endgültig vorbei ; die Beginenhäuser, vorher vielfach Stätten idealen Strebens, sinken mehr und mehr zu Versorgungsanstalten herab, es fehlt auch an der nötigen kirchlichen Aufsicht. Das Begardentum, das männliche Gegenstück, hatte schon lange vielfach in übelm Rufe gestanden. Seit den 60er Jahren (Urban V.) tritt die Kurie für die Inquisition in Deutschland ein. Gregor XI. bestellt vier Dominikaner, den Erfurter Walter Kerlinger, die Kölner Johannes Bolant und Ludwig van der Hosen (de Caliga) und Johannes de Agro, zu Inquisitoren gegen die ketzerischen Begarden und Beginen, und Kaiser Karl IV. nimmt sie in seinen besondern Schutz (vgl. etwa H. Haupt, Waldensertum und Inquisition. Freiburg i. B. 1890). Die neuen Inquisitoren gehen scharf gegen alles Ketzerische vor und, was sie dafür halten. Ebenso ihre Nachfolger. In diese Richtung gehört auch Matth. Grabow hinein. Doch er ist ganz extrem, verbohrt sich, wo er Widerstand findet, noch mehr in seine Übertreibungen und seine Abneigung gegen die neue Richtung. Das war um so seltsamer, als gerade damals die Orden vielfach stark verweltlicht waren und eine Erneuerung dringend benötigten. Übrigens erstatteten 1423 die beiden Kölner Theologieprofessoren aus dem Dominikanerorden, Simon von Opphenheim und Gottfried Schlüssel, ausdrücklich ein Gutachten zugunsten der Schwestern vom gemeinsamen Leben. Ob Grabow wirklich bis zum Lebensende im Kerker hat büßen müssen, wie Wachter S. 35 behauptet, ist nicht so sicher ; sein Leidensgenosse Johannes Falkenberg wurde später frei und konnte in seine pommersche Heimat zurückkehren.

Freiburg. *Gabriel M. Löhr* O. P.

Der naturrechtliche Primat der Religionspflicht.

Von G. M. MANSER O. P.

Eine Eigenstellung unter den Pflichten und Rechten, die vom Naturrecht ableitbar sind, nimmt die *Religion* ein. Das ist so, weil sie, alle persönlichen und sozialen Pflichten zugleich und grundlegend umfassend, als Huldigung an Gott, den höchsten Herrn, den *Primat* unter allen natürlichen, moralischen Pflichten einnimmt. Das möchten wir hier, beim **angewandten Naturrecht** angelangt, an erster Stelle begründen.

Das Naturrecht hat an sich mit Offenbarung und Glaube nichts zu tun, eben weil es Naturrecht ist. Wir reden also hier nur von der *natürlichen* Ordnung, welche bekanntlich durch die übernatürliche Ordnung nicht aufgehoben, sondern vielmehr noch vervollkommnet wurde. Schon in der natürlichen Ordnung soll der Mensch dem durch die bloße Vernunft erkannten Gott als höchstem Gut den Höchsttribut der Verehrung leisten, und wir behaupten : Diese Verehrung leistet die Religion als höchste, naturrechtliche Pflicht nach den Worten des Aquinaten : « Religio est, quae Deo debitum cultum offert. »[1] Damit haben wir unsere These präzisiert. Auch muß es dem Leser einleuchten, warum die Religion zu den *moralischen* Tugenden gehört : weil sie das vom bloßen Verstande geleitete *Handeln* = Tätigsein, ins Auge faßt[2].

Wer gehört zu den **Gegnern** unserer These ? Selbstverständlich alle *Agnostiker*, die längst vor Huxley, von dem sie erst den Namen erhielten, der Devise huldigten : Wir kennen keine außer uns und in sich seiende Dinge, also weder die sichtbare Welt, noch Gott. Nennen wir hier Berkeley, Fichte, Schelling und Hegel. So die meisten Idealisten und Positivisten, wie Ebbinghaus, Kern, Schuppe, Remke,

[1] II-II 81, 5. Dazu ib. 101, 3 ad 1 : « Dicendum, quod sicut religio est quaedam protestatio fidei, spei et charitatis, quibus homo *primordialiter* ordinatur ad Deum, ita etiam pietas est quaedam protestatio charitatis, quam quis habet ad parentes et ad patriam. »

[2] II-II 81, 5 u. 81, 2 ad 2.

Schubert-Soldern, E. Mach, Ostwald, Ziehen, Nietzsche usw.[1] Daß die *Materialisten* hierher gehören, ist klar. Die meisten Phänomenalisten sind indessen keine Ungläubige, eigentliche Atheisten, obwohl der Atheismus logisch aus ihrem System folgen würde. Aber *dagegen* protestieren sie, daß Religion mit dem *Verstande* und mit Begriffsentwicklungen und daher mit Dogmata etwas zu tun habe. So Jacobi, Renan, Herbart, E. Zeller, Lotze, Ritschl, Dorner. Daher Ritschl's Satz: « Natürliche Religion ist ein Gespenst. »[2] Sie verlegen die Religion, wie Schleiermacher, in ein dunkles *Gefühl*, in eine monistisch-pantheistische Gemütsvereinigung mit der Gottheit[3]. Sie alle verfechten die *Trennung von Religion und Ethik*[4]. Daß der religiöse *Indifferentismus*, sowohl der praktische als auch der theoretische, hierher gehört, ist klar, da er, wie der Name besagt, jede Verpflichtung ablehnt[5].

Und nun der *Primat* der natürlichen Religionspflicht! Wie begründen wir den?

Wir setzen hier die Möglichkeit einer real-natürlichen Erkenntnis voraus, denn ohne das haben auch alle Thesen der Agnostiker und all ihre Beweisprinzipien und folgerichtig ihre Beweise keinen Wert, da sie in der *Wirklichkeit* keine Grundlage haben, also unhaltbar sind. Wir gehen somit gerade von der *real-existierenden Menschennatur*, die erstes Fundamentalprinzip des Naturrechts ist, als Tatsache aus. So läßt sich vielleicht der Primat der Religionspflicht auf folgenden Gedankengang aufbauen, den wir hier nur ankünden und nachher einzeln begründen:

Im Lichte der real-existierenden Menschennatur betrachtet, erweist sich die natürliche Religionspflicht erstens als *Wesenstätigkeit* des Menschen, die zweitens dem Menschen erst die *Zielrichtung* seiner sittlichen Tätigkeit gibt, die drittens allein den *Ganzmenschen* in den Dienst der Sittlichkeit stellt; also ist die Religionspflicht die Königin aller moralischen Tugenden und Grundlage alles sittlichen Handelns, und ist eine Trennung von Ethik und Religion unmöglich. Alles das erhält auch naturrechtlich viertens eine wundervolle Bestätigung durch die *Völkergeschichte*: Das die Ankündigung der Begründung. Und nun der Beweis!

[1] Vgl. *Eisler*, Wörterbuch d. phil. Begriffe: « Objekt » und « Ding an sich ».
[2] In seiner Göttinger Jubiläumsrede 1887. Vgl. *Cathrein*, Moralphil. II 4.
[3] Vgl. *Überweg-Heinze*, III 403; IV 250, 281; *Eisler*, ib. « Religion ».
[4] Vgl. *Hettinger*, Apol. des Christentums (10. Aufl.), 1914. Bd. I 461 ff.
[5] Vgl. *Cathrein*, das. II 19 ff.

1. Die Religionspflicht, eine Wesenstätigkeit.

Das Wesen eines Dinges ist das, wodurch ein Ding das ist, was es ist. Nach dem Prinzip « operatio sequitur esse » ist eine *Wesenstätigkeit* jene, die innerlich-notwendig und daher primär aus dem Dinge sich ergibt.

Die real-existierende Menschennatur ist ein *hervorgebrachtes*, vernünftiges Sinneswesen. Ist der Mensch ein hervorgebrachtes Sein, so ist er seiner innersten Natur nach ein *potenzielles* Sein, d. h. ein solches, das ehedem nicht war, und das, insofern es ist, jeden Augenblick wieder nicht sein kann, und zwar dem Sein als Sein nach [1]. Das alles ist auch eine unleugbare Tatsache ! Die Ursache und der stündliche Erhalter eines solchen ens-potentiale kann nur Gott sein, nämlich die Ursache des « Seins » als Sein [2] ; denn kreatürliche Ursachen bringen nur — und auch nicht ohne Gott — « dieses » oder « jenes » Sein hervor, nie etwas aus « Nichts » [3]. Auch das ist wieder Tatsache. Folglich kann nur Gott als absolut aktuelles Sein Ursache und Erhalter der real-existierenden Menschennatur sein. Folglich besagt weiter jede real-existierende Menschennatur in ihrem Sein und ihrer Tätigkeit eine *innerlich-notwendige Hinordnung*, genauer gesagt, *Abhängigkeit* von Gott. Das ist nun gerade das, was die Religion, auch die natürliche, ihrem innersten Wesen nach, als höchster Tribut der Huldigung des rationalen Wesens an den ersten Seinsgeber und Erhalter zum Ausdruck bringt : « Religio est, per quam redditur debitum Deo. » [4] Diese Grundabhängigkeit von der ersten Ursache, welche in jeder Religion primär ausgedrückt werden will, hat der Völkerapostel, auf heidnische Dichter sich berufend, so herrlich berührt mit den Worten : « In ipso vivimus, movemur et sumus. » [5] So die Schöpfung und Erhaltung ins Auge gefaßt, verstehen wir jenes merkwürdig tiefe Wort des Aquinaten : « Gott ist uns näher, als wir uns selber sind. » [6] Das sind übrigens rein natürliche Gedankengänge, die auch einem Cartesius [7] und Leibniz [8] nicht fremd waren.

[1] I 45, 5. [2] I 8, 1. [3] I 45, 5 ad 1.

[4] I-II 60, 3. Dazu vgl. *Zigliara*, Summa phil. (8. Ed.), Ius nat. lib. 1 c. 2, II; *Hettinger*, Apol. I 436 ff. ; *Castelein* S. J., Droit naturel, Bruxelles (1904), 34.

[5] Apgesch. 17, 18.

[6] I 104, 1 u. 2.

[7] *Descartes*, Principes de philosophie I c. 21.

[8] Théodicée III, n. 385.

So ziehen wir die Konklusion : Von Natur aus, also naturrechtlich, ist der Mensch zur Unterwerfung unter Gott, die erste Ursache des « Seins » hingeordnet, und da das wesentlich in der Religion geschieht, ist die Religionspflicht eine *wesentliche Tätigkeit des Menschen.*

2. Die Religion allein gibt uns die Zielrichtung des sittlichen Handelns.

Zwei Dinge müssen voneinander gut unterschieden werden : *Zielrichtung geben* und *zielgemäß handeln.* Die Zielrichtung wird für das zielgemäße Handeln offenbar vorausgesetzt, denn, haben wir nicht eine Zielrichtung = Zielhinordnung, dann ist zielgemäßes Handeln schlechterdings unmöglich. Wie will jemand die Mittel zum Ziele wählen, wenn er kein Ziel hat ? Wir wollen die beiden Fragen auch noch also unterscheiden : etwas anderes ist die Wahl des Zieles und alles dessen, was zum Ziel gehört, etwas anderes die Wahl der Mittel zum gewählten Ziele. Das leuchtet ein ! Und all das ist auch richtig, sogar wenn jemand die Mittel zu einem falschen Ziele oder falsche Mittel zu einem falschen Ziele wählt. Immer hat er eine Zielrichtung, die von dem zielhaften Handeln notwendig unterschieden ist.

Und nun unsere These : Religion allein gibt uns die Zielrichtung sittlichen Handelns. Wie beweisen wir das ?

Auch da gehen wir ganz naturrechtlich von der real-existierenden, rationalen Menschennatur aus. Aus dieser allein erwachsen die moralischen Tugenden, zu denen, wie oben schon betont, die Religion gehört [1]. Alle diese Tugenden betreffen das *praktische Handeln* [2], also auch die Religion.

Auf dem Gebiete des praktischen Handelns und Strebens haben wir grundlegend eine Tätigkeit, die naturnotwendig ist, das Streben der rationalen Menschennatur zur *Glückseligkeit,* zum bonum commune [3]. Diese Tätigkeit ist schon zielanzeigend. Aber sie ist nicht frei, weil naturnotwendig, während die moralischen Tugenden frei sich auswirkende Habitus sind [4], zu denen die Religion gehört.

Die große Frage beginnt erst mit dem Problem : wo findet sich das bonum commune, die Glückseligkeit, und wie ist es erreichbar ? Hier beginnt erst die *Wahlfreiheit* und damit das Gebiet der moralischen Tugenden. Diese Wahlfreiheit hat ein doppeltes Problem zum Gegen-

[1] II-II 61, 5.
[2] I-II 58, 2 ; 3.
[3] I-II 1, 2 ; I q. 2 a. 1 ad 1.
[4] I-II 58, 4.

stand : die *Wahl des Zieles selbst* und dann die *Wahl der Mittel zum gewählten Ziele* [1]. Die erste Frage betrifft präzis die Zielrichtung, die zweite das zielgerechte Handeln. Nun sind wir bei der springenden Frage angekommen.

a) Alle moralischen Tugenden außer der Religion betreffen die Wahl der *richtigen Mittel zum Ziele.* So die *Dankbarkeit* [2], die *Starkmut* und *Sanftmut*, *Mäßigkeit*, *Freigebigkeit* und *Großmut* usw. Sie alle betreffen den *Weg* zum gesteckten Ziele, sind mit anderen Worten nur *Mittel* zum gesteckten Ziele, sagen wir genauer, zu Gott, in dem die Glückseligkeit als bonum infinitum allein besteht [3].

b) Eine ganz eigene Stellung hat die *Religion.* Zum Verständnis unterscheiden wir hier drei Dinge : Erstens : das höchste, *objektive Ziel.* — Das ist Gott, der sich selbst als höchstes Ziel gesetzt. Alles, was zur Erreichung dieses objektiv höchsten Zieles dient, ist nur Mittel zum Ziele.

Zweitens : Die *Zielrichtung*, die Thomas als « praestitutio finis » bezeichnet = Festlegung des Zieles [4]. Sie ist das freigewählte, höchste Ziel. Auch diese Festlegung des Zieles ist eine freigewählte Sache und gehört daher zu den Mitteln zum objektiven Ziele.

Drittens : Die Mittel, welche zum frei-gewählten, höchsten Ziele führen.

Die Religion, als höchste Huldigung an Gott, gehört zum zweiten Punkte, ist also ein Mittel zum objektiv höchsten Ziele, während die übrigen moralischen Tugenden, z. B. Klugheit, Barmherzigkeit, zum dritten Punkte : Wahl der Mittel zum gewählten Ziele gehören [5]. Die Religion hat also eine *Vorzugsstellung*, weil sie die Zielrichtung selber angibt und daher das objektive Ziel *direkt* und *unmittelbar*, « directe et immediate » berührt [6]. Daher ist sie unter den moralischen Tugenden eine *spezielle* [7] und *überragt* alle anderen [8]. Daher sagt Thomas : Die Religion leitet den Menschen « *primordialiter* » zum Ziele [9].

Die Religion ist daher auf dem Wege zum höchsten Ziele allein zielrichtunggebend für das sittliche Handeln. Die Begründung unserer

[1] « Dicendum, quod ad perfectionem virtutis moralis tria sunt neccessaria ... praestitutio finis ... inclinatio ad finem ... electio eorum quae sunt ad finem. » III Sent. d. 33 q. 2 a. 3.

[2] Vgl. I-II 58 q. 60, 3, 4 u. 5.

[3] I-II 2, 8 ; 3, 1.

[4] III Sent. d. 33 q. 2 a. 3.

[5] Ib.

[6] II-II 81, 6.

[7] Ib. a. 5.

[8] Ib. a. 6.

[9] II-II 101, 3 ad 1.

These wurzelt im ganzen Aufbau auf dem *Naturrecht*, weil auf der existierenden, rationalen Menschennatur, die naturnotwendig die Glückseligkeit anstrebt und vermöge ihrer Vernünftigkeit hingeordnet ist, das höchste Ziel zu wählen und zum gewählten Ziele die Mittel zu wählen.

So wird es uns klar, wie widersinnig die These von der *Trennung von Religion* und *Sittlichkeit* ist, die einstens die Empiriker John Locke und Hume und nachher die Idealisten mit Kant und Fichte verfochten [1], wobei der Königsberger Philosoph selbst sich wieder in Widersprüche verwickelte [2]. Mit Recht sagt A. M. Weiß : Die Religion ist der Maßstab für die Beurteilung der Menschheit [3]. Und ganz zutreffend sagt Hettinger, der andere große Apologet : Das sittliche Leben wurzelt in der Religion [4], und Sittlichkeit ohne Religion ist ein Baum, losgerissen von seiner Wurzel, aus der er Kraft und Leben saugt [5]. Sie ist auch die Quelle der *Autorität* [6] und des *Trostes* in den Leiden der Völker [7], ermöglicht allein letzten Endes eine wirksame *Sanktion* [8]. Mit vollem Rechte sagt daher der kluge Jaccoud : « Sans la religion, ni la morale, ni le droit ... ne peuvent subsister. » [9] Das alles hatte schon das Goldene Gedicht der pythagoreischen Schule kurz und bündig ausgesprochen : « Das ist die erste Pflicht des Menschen, Gott zu verehren. » [10]

3. Nur die Religion stellt den Ganzmenschen in den Dienst der Sittlichkeit.

Hier berühren wir eine besondere Eigenart der Größe, ja des überragenden Primates der Religionspflicht, wodurch sie eminent über allen anderen Moralpflichten steht. Sie umfaßt den *Ganzmenschen*, den die Religion in den Dienst Gottes stellt, während die übrigen Moraltugenden, weil sie nur besondere Mittel zum bereits gewählten Ziele beschlagen, immer nur ein spezielles Gebiet in den Dienst Gottes stellen, wie z. B. die Mäßigkeit, Dankbarkeit usw. Wir haben also hier die eminente *Universalität* der Religionspflicht vor uns.

Aber wie begründet das Naturrecht diese Universalität ?

[1] Vgl. *Hettinger*, Apol. Bd. I 463.
[2] Das. 466 [1]. [3] Apol. Bd. II 209 ff. [4] Apol. 461.
[5] Das. 403. [6] *Hettinger*, das. 477.
[7] Das. 473 ; *A. M. Weiß*, das. 341.
[8] *Cathrein*, Moralphil. II 15 ; *Hettinger*, das. 471.
[9] Droit naturel et démocratie, 101.
[10] Carmen aureum, I 2 ; vgl. *A. M. Weiß*, Apol. I 337.

Wie uns scheint, in einem doppelten Sinne. Das Naturrecht zeigt uns erstens, « warum » die Religionspflicht universell, d. h. den ganzen Menschen erfassen muß. Da handelt es sich offenbar um die *Existenz* der Universalität der Religionspflicht. Zweitens zeigt uns wiederum das Naturrecht, « wie » alle die verschiedenen Fähigkeiten, sagen wir Tätigkeitsprinzipien des ganzen Menschen in verschiedener Art zur Gottesverehrung beitragen sollen. Da handelt es sich offenbar um die *Art* der Universalität der Religionspflicht.

Der **Existenz** oder dem « warum » der Allgemeinheit der Religionspflicht geben wir folgenden Sinn : *Naturrechtlich muß die Religionspflicht negativ und positiv jede höhere und niedere, jede innere und äußere, persönliche und öffentliche Tätigkeit erfassen.* Welches ist der Grund ? Weil die real-existierende Menschennatur, die Maßstab des ganzen menschlichen Seins ist, ein *potenzielles*, also von Gott abhängiges Sein ist, und das : weil Gott Ursache, Erhalter und Ziel jedes Seins ist. *Naturrechtlich* nennen wir diese Abhängigkeit, weil sie sich ergibt aus der Menschennatur, die Prinzip des Naturrechts ist. *Negativ* ist diese Universalität der Religionspflicht in dem Sinne : keine menschliche Tätigkeit darf dem höchsten Ziele und damit der Huldigung an Gott widersprechen. *Positiv* ist diese Pflicht in dem Sinne : wenn der Mensch wirklich handelt, muß jede seiner Tätigkeiten dem höchsten Ziele konform sein. Aber in welchem Sinne ?

Darüber unterrichtet uns die Lösung der zweiten Frage : die **Art** der Universalität. Und auch darüber gibt uns wieder das Naturrecht Aufschluß. Die real-existierende Menschennatur ist Seinsprinzip vieler einander unter- und übergeordneter Potenzen, z. B. Verstand, Wille, Sinne usw. Diese müssen je nach ihrer *Eigennatur* zur Gottesverehrung beitragen. Maßstab dafür ist also wieder die Menschennatur, die Prinzip des Naturrechts ist.

Daraus ergibt sich logisch : Nichts ist widersinniger, als die Religion einseitig nur in den *Verstand*, oder nur in den *Willen*, oder das *Gefühl*, oder in das *Privatleben* zu verlegen. *Alle* Fähigkeiten müssen, je nach ihrer Eigennatur, in *Unter-* und *Überordnung*, zur Gotteshuldigung beitragen. Thomas von Aquin unterscheidet drei besondere Tätigkeitskreise [1], und zwar genau nach dem Wesen des Menschen, der aus Seele

[1] « Dicendum, quod triplex est hominis bonum : primum quidem est bonum *animae*, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per *devotionem* et *orationem* et alios huiusmodi *interiores* actus, et hoc est principale sacrificium ; secundum

und Leib besteht. — Wie naturrechtlich klingt das! Erstens der Kreis der *Seele;* zweitens der Kreis des *Leibes;* drittens der der *Außendinge.*

a) Kreis der **Seele.**

Das ist der höchste Tätigkeitskreis, wo der Mensch Gott huldigt, und er ist auch der *innerlichste,* weil hier die beiden höchsten Potenzen: Verstand und Wille, Gott huldigen. In welchem Sinne?

1. Der **Verstand** spielt eine wichtige Rolle. Sein Objekt ist die Wahrheit, der der Verstand sich opfern muß. Die Religion, auch die natürliche, muß in erster Linie *wahr* sein. Ist sie das nicht, dann ist sie nicht vernünftig. Und dann ist sie nicht der rationalen Menschennatur entsprechend [1], die von Hause aus unsterblich nach Wahrheit strebt. Daher setzt die natürliche Religion eine gewisse allgemeine *Kenntnis* von Gott, dem Gegenstand der höchsten Huldigung, voraus, die aber, wie nicht bloß das Buch der Weisheit [2], sondern schon Plato [3] und die alten Heiden bezeugten, von jedermann früh und leicht erworben werden kann [4]. Der Verstand spielt somit auch in der Religionspflicht eine « lichtbringende » Rolle. Und das noch aus einem anderen, wichtigeren Grunde. Alle moralischen Tugenden sind « Wahlhabitus », d. h. solche, die durch freie Wahl ausgeübt werden. A fortiori die Religion als höchste moralische Tugend. Hier wählt der Mensch sogar, wie wir sagten, die *Zielrichtung,* die Ursache aller Mittelwahlen ist. Jede Wahl (electio) vollzieht sich aber auf Grund eines *letzten praktischen Urteils* (iudicium practicum) des Verstandes [5]. Also ist der Verstand in jedem Wahlakte « lichtbringend ». Weiter noch! Jedem Wahlakte geht die *Beratschlagung* (consilium) über das zu Wählende voraus. Das ist aber formell Sache des Verstandes. Also ist der Verstand auch hier « Licht bringend » [6]. Damit sagen wir aber nicht, daß alles das, was wählbar ist, auch *innerlich* erkennbar sein muß, denn auch in der natürlichen Ordnung gibt es Geheimnisse (mysteria). Aber es genügt, daß der Ver-

est bonum *corporis,* quod Deo quoddammodo offertur per martyrium et abstinentiam seu continentiam; tertium est bonum *exteriorum* rerum, de quo sacrificium offertur Deo ». II-II 85, 3 ad 2.

[1] II-II 81, 7 ad 1.

[2] « Töricht sind alle Menschen, die keine Erkenntnis Gottes haben und aus den sichtbaren Gütern den nicht begreifen, der da ist, und den Meister nicht aus seinen Werken erkennen ». Sap. 13, 1.

[3] *Phaedon,* 74, 75.

[4] I c. G. 13. Dazu vgl. *Zigliara,* Summa phil. ius nat. lib. I 2, II; *Castelein* S.J., Droit naturel, 61 ff.

[5] I-II 13, 1 u. 3.

[6] I-II 14, 1.

stand erkennt, daß der Mensch — sogar in der natürlichen Ordnung — Geheimnisse annehmen muß. Das ist dann auch vernünftig. Fügen wir noch bei, daß auch die Zustimmung zu einem zu wählenden Gute (consensus), obgleich sie formell dem Willen angehört, dennoch den Verstand voraussetzt [1].

Ganz wichtig ist es, hier noch zu betonen, daß das *Gebet*, «oratio», in welchem der Mensch, seine Abhängigkeit bekennend, sich Gott unterwirft und um alles das fleht, was ihm gebührt [2], sogar formell ein Akt des Verstandes ist [3], der allerdings wieder dazu des Willens bedarf [4]. Selbst die *Andacht*, « devotio », die als Bereitwilligkeit, Gott zu dienen, formell dem Willen angehört [5], bedarf des Verstandes, da nur das *erkannte* Gut Gegenstand des Willens sein kann [6]. In letzterem Sinne ist der Verstand überhaupt wegleitend in allen inneren und äußeren, höheren und niedrigeren Religionstätigkeiten, aus dem einfachen Grunde, weil sie menschlich und daher vernünftig sein müssen, von ihm abhangen. Nichts ist naturwidriger als eine Religion ohne *Lehrsätze*, ohne *Dogmata*, ohne *Wahrheiten*, weil der Mensch seiner Natur nach ein vernünftiges Wesen ist und von Hause aus nach Wahrheit strebt.

2. Der **Wille**. J. B. Jaccoud warnte vor jenen, welche die Religion ausschließlich in den Willen verlegten [7]. Thomas dagegen betont stark den Willen [8]. Beide haben recht.

Wie in der spekulativen Ordnung, wo es sich nur um die Erkenntnis der Wahrheit handelt, der Verstand den Primat besitzt, so hat der Wille in der praktischen Ordnung, wo es um das sittliche Handeln geht, den Primat, weil er das Prinzip der *Bewegung* ist und daher auch den Verstand zum Wahren als Eigengut bewegt. Nun gehört aber die Religion als moralische Tugend, ja als höchste moralische Tugend, zur praktischen Ordnung. Daher hat der Wille in der Religion die eminenteste Stellung : « Ideo religio, quae est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. » [9] Ihm am nächsten kommt der Verstand, der wegzeigend ist. Aber das Wichtigste : die *Unterwerfung* unter Gott, sogar im Gebete, das formell ein Akt des Verstandes ist, vollzieht der Wille [10]. So steht der Wille oben an. Der tiefste Grund aber dieses Willensprimates liegt im Folgenden : Die ganze

[1] I-II 15, 1. [2] II-II 83, 1. [3] Ib. 1.
[4] Ib. ad 2 u. a. 3. [5] II-II 82, 1. [6] Ib. a. 3.
[7] « Une des plus grosses erreurs qu'on ait répandues, ç'a été de rapporter la religion exclusivement à la volonté et au cœur. » Droit naturel et démocratie, 99.
[8] II-II 83, 3 ad 1. [9] II-II 83, 3 ad 1. [10] Ib. 83, ?.

Religion liegt entscheidend in der richtigen *Wahl* des Zieles und der Mittel zum Ziele. Nun aber ist der Wille in jeder Wahl endgültig entscheidend, auch dem Verstande gegenüber, dessen *praktisches Urteil* er annehmen oder verweigern kann [1]. Von ihm hängt daher auch die Zustimmung (consensus) zu einem vorgeschlagenen Gute ab [2].

Mit der Tätigkeit des *Verstandes* und *Willens*, die im *Andachts-* und *Gebetssinn* ihre Haupttätigkeit hervorbringen, schließt der höhere Religionskreis ab. Daher werden die *devotio* und *oratio*, zu denen auch die innere Anbetung (adoratio interior) gehört [3], als *innere* Religionsakte [4], ja als « principales » bezeichnet, während alle anderen Akte als « secundarii » gelten [5]. Der Grund der Würde dieser Religionssphäre aber liegt darin : hier opfert die Seele das Höchste im Menschen, *sich selbst :* « quo anima seipsam offert Deo. » [6] Alles, was die niedrigeren Fähigkeiten zum Gottkultus beitragen, geschieht zwar auch durch Verstand und Wille, d. h. die Seele, aber das, was geopfert wird, z. B. der Leib, ist niedriger als die Seele, d. h. die Seele opfert *nicht sich selbst*, sondern etwas, was unter ihr steht. — Ist nicht diese ganze Theorie eminent naturrechtlich ?

b) Auf dem Gebiete des **Leibes.**

Die religiösen Tätigkeiten auf diesem Gebiete sind zahlreich. Das Höchste, was die Seele von den Gütern unter sich Gott opfern kann, ist der *Leib* als Wesensteil des Menschen selbst. Das geschieht durch das *Martyrium* und die *Abtötung*, vorzüglich die Keuschheit, also auch das Gelübde der *Armut* [7]. So werden die drei Gelübde : Gehorsam, Keuschheit und Armut in dem Sinne in die Religionstätigkeit eingereiht, daß der Gehorsam, da der Wille dabei sich selbst Gott opfert, zum höchsten Religionskreis gehört, Keuschheit und Armut aber zum zweiten Kreise gehören. Daher auch die These : daß im Gehorsam die beiden anderen Gelübde eigentlich enthalten sind.

Aber in diesen Religionskreis gehören noch eine Reihe anderer Kultakte, von denen wir nur die wichtigsten anführen. Nennen wir zuerst die *äußere Anbetung* Gottes (adoratio), in der wir durch körperliche Verdemütigung, z. B. durch Kniebeugung, Gott als höchsten Herrn anerkennen [8] und ihm allein die höchste Huldigung darbringen [9]. Daß auch *Gefühl und Gemüt* unter Leitung von Verstand und Wille zur

[1] I-II 13, 6 ; 13, 3. [2] Ib. 15, 1. [3] II-II 84, 2.
[4] Ib. 82 Einl. [5] Ib. 81, 7. [6] Ib. 85, 2.
[7] II-II 85, 3 ad 2. Ib. 83, 3 ad 3.
[8] II-II 84, 2. [9] Ib. a. 1.

Verehrung Gottes beitragen können, beweist die heilige *Dichtkunst*[1], und wußte niemand besser als Thomas, der Verfasser der Fronleichnamshymnen. Auch die heilige Tonkunst, d. h. die *musica sacra*, gehört in dieses Gebiet. Warnend vor kirchlicher Theatermusik, betont Thomas dennoch, daß die Melodie der Töne zur Hebung der Andacht und daher zum Lobe Gottes eine Bedeutung habe[2]. Erwähnt werden soll hier auch noch die Bedeutung des *mündlichen Gebetes*, « oratio vocalis ». Sein Nutzen liegt in drei Momenten : es ist geeignet, die innere Andacht zu heben ; sodann deutet es an, daß der ganze Mensch nach Leib und Seele Gott gehört ; ferner ist es spontan ein Ausfluß des inneren Gebetes[3].

Allein gerade hier stoßen wir auf *Gegner*. Nach der alten Häresie der Manichäer, die den Körper als ein Übel betrachteten und daher jeden körperlichen Religionskult ablehnten, mußten die modernen Idealisten, infolge ihres Subjektivismus, jede reale äußere Gottesverehrung ablehnen. Ihnen stimmte Christian Thomasius in dem Sinne zu, als er behauptete : das äußere Bekenntnis der Religion wäre nicht naturrechtlich begründet[4]. Auch die Anhänger des Puritanismus und Spiritualismus bekämpften die äußere Verehrung Gottes[5]. In dieser Richtung bewegt sich auch logisch der sog. *Staatsatheismus* mit seiner Grundthese : der Staat hätte sich um Gott nicht weiter zu kümmern[6].

Wir entgegnen : Was einstens Thomas gesagt hat, ist auch heute noch wahr. Er meint, da Gott primus agens und das einzige ens a se sei, während die Kreatur ab alio ist, sei alles, auch all unsere Tätigkeit, also auch unsere *äußere Tätigkeit*, auf Gott zurückzuführen, und das ist ja gerade Sache der Religion[7]. Von Natur aus (naturrechtlich) ist unser Geist, d. h. die Seele als Form des Leibes zur körperlich-sinnfälligen, also zur äußeren Tätigkeit hingeordnet. Ist die Seele zur Unterwerfung unter Gott naturgemäß hingeordnet, so ist es auch der *Leib* und sind es all unsere äußeren, sinnfälligen Tätigkeiten. Folglich stehen auch die letzteren im Dienste Gottes, also der Religion. Sie sind die natürlichen Kundgebungen des Geistes, deren der Geist bedarf. Gott bedarf dieser Huldigung an sich nicht, aber *wir* geistig-sinnlichen

[1] II-II 91, 1. [2] II-II 91, 2.
[3] Ib. 83, 12.
[4] Vgl. *Zigliara*, Summa phil. ius nat. lib. I c. 2 a. 3.
[5] *Cathrein*, Moralphil. Bd. II, 9.
[6] *Zigliara*, ib. lib. II c. 5 a. 1 ; *Cathrein*, ib. Bd. II, 538 ff.
[7] III c. G. 19.

Menschen[1] bedürfen ihrer. Nur so opfert die Kreatur ihr *Ganzsein* Gott, von dem alles Sein abhängt.

Wer immer dem *Staatsatheismus huldigt*, vergißt die natura *socialis* des Menschen, die Grundlage des ganzen sozial-öffentlichen, also auch *staatlichen* Lebens und Rechtes ist, vergißt, daß alle positiven Gesetze nur Konklusionen oder nähere Bestimmungen des Naturrechts und damit der mens divina sind[2]. Er macht den Staat *rechts-* und *autoritätslos* und ruiniert ihn selbst. Er vergißt, was Thomas sagt, daß auch jede Regierung nur Recht und Autorität besitzt, wenn sie das Volk zum höchsten natürlichen Ziele, zur Glückseligkeit nach Seele und Leib führt[3]. Er vergißt, daß die Religion die höchste moralische Tugend ist, die alle anderen beherrscht und leitet[4]. Der Anhänger des Staatsatheismus steht überdies beschämt vor den alten, großen heidnischen Staatslehrern, vor einem *Aristoteles*, der da sagt : die erste Sorge des Staates sei die Religion[5]. *Plato*, die verschiedenen Lebensgüter untereinander vergleichend, rühmt jenen, der ein gerechtes und heiliges Leben führt[6]. Gott, so erklärt er anfangs « De legibus », ist der Urheber aller Gesetze[7], und der Tapferste im Kampfe ist der Tugendhafteste[8]. Was sollen wir endlich sagen, wenn unter den Modernen ein *Washington* in seiner Inauguralrede vor dem Kongreß 1789 Religion und Moral zu den unentbehrlichsten Stützen des Staatswohls macht[9], und wenn wir lesen, daß sogar der von Gotteshaß erfüllte *Rousseau* eine allgemeine Religion als unentbehrliche Stütze für den Staat verlangt[10] ?

So bleibt Pauli Wort : « Omnis potestas a Deo » (Röm. 13, 1) auch für die ganze natürliche Ordnung ewig wahr !

c) Gottesverehrung mittelst der **Außendinge.**

Der Mensch ist gemäß seiner rationalen Natur (Naturrecht) in hohem Grade Herrscher über die äußeren, von ihm verschiedenen Dinge, weil er König der äußeren Natur ist. Daher kann er auch äußere Dinge

[1] II-II 81, 7 ; I-II 91, 3.
[2] I-II 95, 2 ; 94, 3 ; 91, 2.
[3] De regimine principum lib. I c. 12 u. 13, 14, 15.
[4] II-II 81, 6.
[5] VII Pol. c. 7 ; Did. I 610, 9.
[6] Civitas lib. I (Did. II 4, 5). Andere Texte im 10. Buche.
[7] Leges lib. I 1 (Did. II 260).
[8] lib. I (ib. 267).
[9] Vgl. *Cathrein*, Moralphil. II, 540.
[0] Contrat social, lib. IV ch. 8.

dem höchsten Herrn als Huldigung opfern und als Zeichen seiner Unterwerfung weihen. Die herrlichen, himmelragenden Dome, die silbernen und goldenen Kelche und Monstranzen, die kunstvollen Schnitzereien, Stickereien und alles, was den Gottesdienst verherrlicht, sind die Denkmäler dieser äußeren Gottesverehrung [1]. Was die *Architektur* und *Malerei* diesbezüglich Großes geleistet, weiß jedermann. Hierher gehört vor allem das *äußere Opfer*, mit dem die Völker aller Zeiten durch Hingabe einer äußeren, sichtbaren Sache der höchsten Gottheit den Tribut ihrer Unterwerfung geleistet haben [2]. Weil das Opfer als solches nur Gott, dem höchsten Herrn, dargebracht wird, nicht den Heiligen, noch sonst einer Kreatur [3], ist die Pflicht dazu an sich eine naturrechtliche, wenngleich die positiven Gesetze bestimmen, *welche* Opfer dargebracht werden sollen [4]. In diesem Sinn sind alle Menschen der Opferpflicht unterworfen [5]. Im gleichen Sinne trifft die Pflicht proportioniert, je nach den Verhältnissen, alle Menschen zu Opfergaben [6] an den Unterhalt von Kirchen, Priestern [7], wozu offenbar auch die *Stiftungen* und *Kirchensteuern* gehören [8].

Aus all dem Gesagten folgt auch, daß ein *jedes Alter* naturrechtlich ein Recht auf Religion und religiöse Erziehung hat, auch das *Kind*, unabhängig von Staat und König und Diktator.

So zieht die Religionspflicht *einzig* und allein den *ganzen Menschen*: den *höheren* und *niederen*, den *inneren* und *äußeren*, den *individuellen* und *sozial-öffentlichen* in ihren Bereich auf Grund der geschaffenen Menschennatur, also **naturrechtlich**, weil Gott Ursache, Erhalter und höchstes Ziel des Seins als Sein ist.

4. Das Zeugnis des Völkerbewußtseins.

Man kann aus dem Völkerbewußtsein in doppelter Hinsicht die Völkergeschichte als Zeuge für unsere These anrufen: aus der Geschichte der ältesten heidnischen Religionen und aus der Stellung hervorragender Führer der alten Völker. Den ersten Beweis werden wir nur kurz streifen, da er kompliziert ist und uns für diesen Erweis der Raum und die nötigen Unterlagen vielfach fehlen.

P. Castelein S. J. und A. M. Weiß O. P. haben auf die älteste **Geschichte der Völkerreligionen** im Sinne unserer These hingewiesen.

[1] II-II 85, 1 ad 1. [2] Ib. 85, 1 u. 2. [3] Ib. 85, 2. [4] Ib. 85, 1 ad 1. [5] Ib. 85, 4. [6] Ib. 86, 1. [7] Ib. 2. [8] Ib. 86, 4; 87, 1-4.

Sie haben uns hingewiesen auf das *chinesische Volk*, das Volk von über 300 Millionen Menschen, das schon den Gottkult oben ansetzte. Ähnlich die *Meder* und *Perser*, die *Ägypter*, die *Indier* und und *Chaldäer*. Welche Stellung Zeus hatte bei den *Griechen* und Jupiter bei den *Römern*, ist allbekannt [1]. Ohne weiter auf diesen Beweis einzugehen, dürfte der Satz historisch und psychologisch haltbar sein: *Wer immer eine Religion annahm, mochte sie noch so unvollkommen sein, und das war bei allen alten Völkern der Fall, mußte eo ipso die Religionspflicht als höchste betrachten*, wenngleich nicht immer darnach gelebt wurde. Das liegt im Gedanken begründet, daß die Gottheit von allen, wenn eine solche angenommen wurde, immer als das *Höchste* betrachtet werden mußte.

Eindrucksvoller und sicherer sind vielleicht für uns die Aussprüche der alten, großen, geistigen **Völkerführer**. Aber auch da müssen wir uns auf eine kleine Auslese beschränken.

Selbst *Homer*, der durch seine frivolen Göttergeschichten praktisch der Religion so viel geschadet [2], unterwirft zuletzt doch alles Zeus, von dem alles abhängt und dem alles unterworfen ist, wie Döllinger dargetan [3]. Nach *Pindar*, dem Fürsten der Lyrik, ist Zeus der Meister über das Gute und Böse [4]. *Aeschylus* preist Zeus als Vater des All [5]. *Sophokles*, der Größte der Dramatiker des Altertums, feiert den hohen Olymp als Ursprung aller Gesetze [6]. Die Götter haben sie mit ihren eigenen Fingern geschrieben, erklärt *Euripides* [7]. *Demosthenes* betrachtet sie als Geschenk Gottes [8]. Keiner hat dasselbe schärfer betont als *Sokrates* [9]. Im Gehorsam gegen Gott ging er in den Tod. Nach ihm waren die Weisesten stets auch die Frömmsten. Er hat Religion und Ethik identifiziert [10]. *Herodot*, der Vater der Geschichtschreibung, ist von einer großen Gottesfurcht erfüllt, denn die Gottheit straft jeglichen Frevel [11]. *Thukydides*, der Größte der griechischen Historiker, vertraut in großem Elende auf die göttliche Güte [12]. *Pythagoras* hat bekanntlich eine eigentlich religiöse Schule gegründet. Er verurteilte Homer und Hesiod zur Höllenstrafe, weil sie den Göttern Laster und Verbrechen andichteten. Mit welcher Entschiedenheit *Aristoteles* und *Plato* den

[1] *Castelein*, Droit naturel, 46-55; *A. M. Weiß*, Apol. I 344 ff.
[2] *A. M. Weiß*, Apol. I 282.
[3] Vgl. *Castelein*, das. 37.
[4] Das.
[5] Das.
[6] Das. 38; *A. M. Weiß*, Apol. I 344.
[7] *A. M. Weiß*, das.
[8] Das.
[9] Das.
[10] *Castelein*, das. 41-42.
[11] Das. 38-39.
[12] Das. 39.

Primat der Religionspflicht proklamierten, haben wir früher hervorgehoben. Die erste Pflicht, die du erfüllen mußt, ist die Religiosität, erklärt *Isokrates* [1]. Von den *Römern* sei vor allem das Zeugnis *Ciceros* angeführt. Er feiert die Dankbarkeit gegen Gott, Eltern und Vaterland (pietas) als die Mutter aller Tugenden [2]. Schließlich sei noch auf zwei philosophische Systeme hingewiesen, ein jüdisches und ein heidnisches, die ganz und gar religions-philosophischen Charakter an sich tragen. Wir meinen den Philonismus und Neuplatonismus. Nach *Philo*, dem Zeitgenossen Christi, ist Gott, der selbst actus purus «τὸ γὰρ ὄν ᾗ ὄν» [3], durch die λόγοι Ursache aller Dinge [4] und Herrscher derselben. Höchstaufgabe des Menschen ist die *Erkenntnis* Gottes, der königliche Weg « βασιλικὴ ὁδός » [5]. Von ihm haben wir daher zuerst die berühmte Definition der Philosophie, als Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge und ihrer Gründe : « ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τούτων αἰτίων » [6]. Gott ist daher der Hauptgegenstand alles Wissens [7]. *Plotin*, der Fürst des Neuplatonismus, der kurz vor Augustin lebte und auf ihn Einfluß ausübte, läßt in dynamisch-pantheistischer Art, in der Gestalt von Triaden, alle Dinge aus Gott entstehen : den νοῦς, die Weltseele und die sichtbare Welt mit dem Menschen [8]. So ist Gott die erste schöpferische Macht, « πρώτη δύναμις », das absolute Eine (ἕν), in sich unbestimmt. Die Erklärung des Ausgangs aller Dinge aus Gott will er nur durch *Gebet* gefunden haben [9]. Alles soll auch wieder in Gott zurückkehren, auch der Mensch, negativ durch Reinigung (καθάρσεις) [10], positiv auf dem Wege der Erleuchtung [11]. Daher ist höchstes Ziel des All das absolute « *Einswerden* » (ἑνοῦσθαι) mit der Gottheit [12]. — Den tiefst religionsphilosophischen Charakter des plotinischen Systems hat sein Schüler *Porphyrius* (232-304 n. Chr.) typisch zum Ausdrucke gebracht, indem er als höchsten Zweck alles Philosophierens das Seelenheil (τῆς ψυχῆς σωτηρία) aufstellte.

[1] Ad Demonicum. Vgl. *A. M. Weiß*, 337-338.
[2] Pro Plancio vgl. *A. M. Weiß*, I 336-337.
[3] De humanitate, 386.
[4] Alleg. Leg. 51.
[5] Deus immutabilis, 296.
[6] De Congressu erud. caus., 530.
[7] De sacrif., 262.
[8] Enn. III lib. IX c. 3 ; Enn. VI lib. II c. 9.
[9] Enn. V lib. I c. 6.
[10] Enn. V lib. II c. 3.
[11] Enn. I lib. VI c. 1-6 ; c. 9 ; Enn. V lib. VIII c. 10 u. 11.
[12] Enn. VI lib. IX c. 10 u. 11.

All diese Zeugnisse für den Primat der Religion haben etwas Beschämendes für unsere moderne Zeit. Doch seien wir nicht ungerecht. Auch die moderne Zeit hat diesbezüglich ihre « Bekenner ». Auf *Rousseau* und *Cartesius*, *Leibniz*, *Washington* wiesen wir früher hin. Selbst der geriebene *Machiavelli* hat das Bekenntnis abgelegt : « Quelli principi e quelle republiche, le quali si vogliano mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le ceremonie della *religione* e tenerla sempre nella loro venerazione. »[1] Aber selbst der Spötter *Voltaire* hat gesagt : « Überall wo ein Staatsleben besteht, ist die Religion notwendig. »[2] Von *Hegel* haben wir den Ausspruch : « Die Gesetze haben ihre höchste Bewährung in der Religion. »[3] Kurz und bündig hat das, wie Hettinger sagt, auch *Mirabeau* mit dem Satze ausgesprochen : Gott ist für das Volk ebenso notwendig wie die Freiheiten[4]. Scharf und schön sagt *Montesquieux*, sicher ein unbestochener Zeuge : « Ein Fürst, der die Religion haßt, ist eine angekettete Bestie, die nicht schaden kann. Aber ohne alle Religion wird er zum blutdürstigen Ungeheuer, das keine anderen Grenzen seiner Verheerungen kennt als die Laune seiner Leidenschaft. » « Wunderbare Erscheinung ! » ruft derselbe aus : « Die christliche Religion, die nur das Glück des künftigen Lebens zum Gegenstande zu haben scheint, begründet auch das Glück des gegenwärtigen Lebens ! »[5]

Dieses *einheitliche* Zeugnis der « Großen » für den Primat der Religionspflicht, der Großen verschiedener Weltanschauungen, verschiedener Religionen, verschiedener Nationen, Sprachen und Zeiten und Länder legt uns zum Schlusse die Frage nahe : Wo liegt das Prinzip dieser *wunderbaren Einheit* trotz der anderweitigen, gewaltigen Verschiedenheit ? Wir finden dieses Prinzip auch wieder nur in der *sozial-internationalen Menschennatur*, die Fundament des Naturrechts ist. Also leuchtet auch in diesem Völkerzeugnis das Naturrecht wieder auf ! Das unsterbliche Naturrecht ist wirklich eine Schöpfung des unsterblichen Gottes, der ewigen Ratio divina !

[1] La mente di un uomo di stato, I 12. Vgl. *Hettinger*, Apol. I 478 [2].
[2] Traité de la tolérance, ch. 20.
[3] Philosophie der Geschichte [2], 538.
[4] *Hettinger*, das. 480.
[5] Esprit des lois, lib. 24, 2 ; vgl. *Hettinger*, Apol. I 478.

Der Einzelmensch und seine Philosophie.

Von Dr. P. Matthias THIEL O. S. B.

Im zweiten Kapitel der Genesis wird uns die Erschaffung des Menschen mit den wenigen Worten erzählt : « Da bildete Gott der Herr den Menschen aus dem Staub der Erde und hauchte ihm den Odem des Lebens ins Angesicht. So wurde der Mensch zu einem lebenden Wesen. »[1] So unwissenschaftlich dieser Bericht über die Entstehungsweise des ersten Menschen klingt, so anregend ist er für den, der sich die Zeit nimmt, seinen reichen Inhalt geistig zu verarbeiten. Denn er enthält schon die erste Antwort auf eine Frage, die noch heute in jeder Philosophie gestellt und noch immer nicht von allen auf die gleiche Weise gelöst wird. Wie es in der angeführten Schriftstelle ausdrücklich heißt, tat Gott bei der Erschaffung des ersten Menschen zwei Dinge : Zur Bildung des menschlichen Leibes bediente er sich der Erde, das Leben dagegen teilte er dem Menschen unmittelbar mit. Also weder die kunstvoll geformte Erde noch das Leben für sich allein war der erste Mensch, sondern erst beide zusammen gaben ihm ein menschliches Sein.

I. Verhältnis des Einzelmenschen zum Menschen im allgemeinen.

Auf diese dualistische Lösung des Leib-Seele-Problems gründet der hl. Thomas seine Beantwortung eines anderen Problems, das gleichfalls bis zum heutigen Tage aktuell geblieben ist : ich meine die Frage nach dem Verhältnis des Einzeldinges zu seiner Art und Gattung[2]. Im folgenden wenden wir seine Lösung gleich auf den Einzelmenschen an.

[1] Übersetzung von Henne.

[2] *Rozwadowski Alex.*, De fundamento metaphysico nostrae cognitionis universalis secundum S. Thomam, in : Acta secundi Congressus thomistici internationalis. (1936) Romae 1937, 109 : « S. Doctor constanter docet cum Philosopho genus sumi a materia et ab eo quod est materiale in re, differentiam vero specificam a forma et ab eo quod est formale ». Z. B. De Pot. q. 7 a. 3 : « Quamvis materia non sit genus, nec forma sit differentia, tamen ratio generis sumitur ex materia, et ratio differentiae sumitur ex forma ». Vgl. auch De ente et ess. c. VI.

Als Gott den ersten Menschen erschuf, handelte er offenbar nach einer Idee. Im bewußten Gegensatz zu Platon lehrt Thomas, daß Gott von jedem Einzelding eine solche Idee habe, weil es eine mit seinem Wesen unvereinbare Unvollkommenheit wäre, wenn Gott nicht auch die Einzelmerkmale der Dinge im voraus erkännte [1]. Ja, die Einzeldinge müssen sogar mehr eine Idee haben, nach der sie verursacht worden sind, als das Allgemeine, weil das Allgemeine ja nur in ihnen und durch sie ein Sein hat, sie also in einem wahreren Sinne des Wortes sind als das Allgemeine [2]. Damit ist schon gesagt, daß jedes Ding von Gott nur nach *einer* Idee erschaffen ist, und nicht etwa nach so vielen, als es Arten und Gattungen untergeordnet werden kann.

Gott erkennt überhaupt nicht auf dem Wege über das Allgemeine, weil auch das eine Unvollkommenheit in sich schließt. Das Zusammenfassen von vielen Einzeldingen unter einem gemeinsamen Art- oder Gattungsbegriff ist eine spezifisch menschliche Erkenntnisweise, die darin begründet ist, daß der Mensch seine Erkenntnisse nur unter Mitwirkung seiner Gegenstände gewinnt, der eigentümliche Gegenstand seines Verstandes aber, die körperlichen Wesenheiten, ihre Individuation oder Vereinzelung nicht offenbaren können. Denn die körperlichen Wesenheiten sind aus Stoff und Form zusammengesetzt. Den Stoff im allgemeinen erkennen wir durch die Form. Um aber auch den Einzelstoff begrifflich zu erfassen, müßten wir die Ausdehnung definieren können, durch die der Stoff eines konkreten Einzelkörpers gegen die übrige Stoffmasse abgegrenzt ist. Das ist deshalb unmöglich, weil die Ausdehnung nur eine ausgedehnte Erkenntnisform verursachen kann, für die der menschliche Verstand als geistiges Vermögen nicht aufnahmefähig ist [3]. Wie hätte z. B. Eva erschaffen werden können ohne einen Stoff mit ganz eigener Ausdehnung? Wodurch aber unterschied sich die Ausdehnung des Stoffes, aus dem Eva gebildet wurde, von der des Stoffes in Adam? Daß Gott zur Erschaffung der Eva eine Rippe Adams benützte, macht die Frage nur noch schwieriger.

[1] Verit. III 8: « Plato ... non posuit ideas singularium, sed specierum tantum ... Nos autem ponimus Deum esse causam singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos singularium ponere ideas ».

[2] A. a. O. Sed contra. « Praeterea, ideae ordinantur ad esse rerum. Sed singularia verius habent esse quam universalia, cum universalia non subsistant nisi in singularibus. Ergo singularia magis debent habere ideam quam universalia ».

[3] Vgl. *Borne P.*, De ente materiali et spirituali sub respectu extensionis et inextensionis, in: Divus Thomas Plac. 1939, n. 3-6.

Die thomistische Lehre, daß die Befähigung, ein anderer Körper zu werden, dem Stoffe durch die Hinordnung auf die erste Ausdehnung der neuen körperlichen Substanz gegeben werde, ist nur eine ganz allgemeine Erklärung, wie körperliche Einzelsubstanzen überhaupt entstehen, die uns in ihrer Anwendung auf einen konkreten Fall nicht befriedigt. Man kann, ja man muß sogar sagen, in ordine intentionis oder der Absicht nach habe Gott den Leib Adams der gewollten Seele angepaßt, indem er dem Stoffe eine relatio transcendentalis, d. i. eine innere Hinordnung auf eben diese Seele gab, so daß er nur von dieser Seele belebt werden konnte; aber in der *Ausführung* paßte er doch auch die Seele dem von ihm zubereiteten Stoffe an. Wäre die Seele nicht einmal in ordine executionis dem Stoffe angepaßt, dann wäre ihre Beziehung zu diesem eine rein akzidentelle, und könnte sie deshalb mit dem Stoffe unmöglich eine Wesenheit bilden. Ihr Verhältnis zum Leibe würde dann treffend durch den platonischen Vergleich mit dem Wagenlenker veranschaulicht. Sie gehörte dann zur Welt der reinen Geister. Besteht dagegen zwischen der Form des Einzelkörpers und dem mit ihr verbundenen Stoffe eine *innere* Beziehung, dann ist offenbar auch die Form so lange nicht vollkommen bestimmbar, als unerkannt bleibt, was ihre wesentliche Beziehung zu dem für sie eigens zubereiteten Stoffe zu bedeuten hat. Die Form allein kann diese Bedeutung nicht offenbaren, da zum vollen Erfassen einer Beziehung nicht genügt, daß der Beziehungsträger sich offenbart, sondern auch das Beziehungsziel das gleiche tun muß. Um also eine konkrete körperliche Einzelwesenheit vollkommen zu durchschauen, müßte auch ihr Stoff sich dem menschlichen Verstande auf dem Wege über die Sinne offenbaren. Nun ist dieser Stoff, wie wir eben sahen, im Einzelkörper wesentlich auch auf die Ausdehnung hingeordnet, so daß von ihm das gleiche gilt wie von der Form. Wie die Form nicht ohne den von ihr verwirklichten Stoff, so ist dieser nicht ohne die dem Einzelkörper zukommende Ausdehnung begrifflich erfaßbar. So kommt notwendig in unser Erkennen der Körpersubstanzen eine gewisse Dunkelheit, die sich dahin auswirkt, daß wir die Einzelwesenheiten innerhalb der gleichen Art nicht mehr begrifflich voneinander unterscheiden können. Ein gutes Beispiel dafür liefert uns wieder die Schöpfungsgeschichte unserer Stammeltern. Nachdem Adam alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels benannt hatte, zeigte ihm Gott auch die aus seiner Rippe gebildete Gehilfin. Aber für diese fand er keinen besonderen Namen, sondern er rief aus: « Diese endlich ist Bein von

meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch », und, wie es dann in der Heiligen Schrift weiter heißt, gab er ihr den Namen « Männin ». Gott hatte auch die Eva nach einer *Einzelidee* geschaffen, aber weil Adam « Bein und Fleisch » in Eva nicht von dem seinigen unterscheiden konnte, wurde in seinem Geiste aus zwei göttlichen Einzelideen ein einziger, von den Einzelmerkmalen absehender, allgemeiner Artbegriff.

So unvollkommen diese unsere menschliche Erkenntnisweise mittels der Art- und Gattungsbegriffe auch ist, dadurch wird sie doch nicht unwahr. Denn indem wir viele Einzeldinge unter einem gemeinsamen Begriffe zusammenfassen, wollen wir keineswegs behaupten, daß sie auch nur ein Sein besitzen. Wir geben ihnen nur deshalb einen gemeinsamen Namen, weil sie, obwohl jedes ein eigenes Sein hat und auch, wie Adam und Eva, in seinem Sosein Besonderheiten aufweist, dennoch in so vielen Eigenschaften und Vollkommenheiten übereinkommen und einander gleichen, daß wir für sie keine verschiedene Begriffe finden. So mögen uns beliebig viele Einzelwesen begegnen, die so aussehen und sich so benehmen wie wir selbst; wir werden sie notwendig dem Begriffe « Mensch » unterordnen. Schon der einfache, philosophisch ganz ungeschulte Mann aus dem Volke sagt z. B. : das ist *ein* Baum, das ist *ein* Stein. Obwohl er sich über diese Redeweise keine Rechenschaft gibt, verrät er damit, daß auch er in einem fort mit abstrakten Begriffen arbeitet. Ein anderes Beispiel : unser beliebtestes und vollkommenstes Gebet ist unstreitig das « Vater unser ». In diesem kurzen Gebet sind alle Wünsche, die in einem Menschenherzen erlaubterweise aufsteigen können, in nur sieben Bitten zusammengefaßt. Man mache sich einmal klar, welche Abstraktionskraft dazu gehörte, alle Bedürfnisse des Menschen in so wenigen Worten auszudrücken, und wie trotzdem gerade dieses Gebet das populärste von allen werden konnte, dann wird man nicht mehr versucht sein, in den Allgemeinbegriffen nur blutleere Skelette zu sehen.

Die gemäßigten Realisten unterscheiden mit Recht zwischen Form und Inhalt unserer Allgemeinbegriffe [1]. Die Form ist allgemein und das Produkt unseres Verstandes, der Inhalt dagegen wird unserem Verstande von den Einzeldingen geliefert.

[1] Vgl. *Gredt Jos.*, Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae. Friburgi 1937⁷, n. 114 ff., oder Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg 1935, 66 ff.

Mit Porphyrius [1] bestimmt der hl. Thomas das Verhältnis des im Einzelmenschen verwirklichten Inhaltes zu der begrifflich erfaßten allgemeinen Menschennatur noch näher als ein *Teilnahmeverhältnis* [2]. Damit ist ein Doppeltes gesagt : einmal, daß der Einzelmensch etwas mehr ist als bloß Menschsein [3]. Denn was ganz etwas ist, nimmt an diesem nicht teil, sondern ist es wesentlich [4]. Und sodann, daß alle Einzelmenschen zusammen durch ihre gemeinsame Teilnahme am Menschsein ein Mensch sind. Wie der Einzelmensch etwas mehr ist als bloßes Menschsein, erhellt aus der thomistischen Individuationslehre. Nach dieser ist die Vereinzelung der Körpersubstanzen nicht, wie bei den geistigen Substanzen, einfach die Verneinung weiterer Teilbarkeit, sondern erhält die allgemeine Wesenheit durch die Vereinzelung noch einen positiven Zusatz. So könnte einer in bezug auf alle sieben notae individuantes anders sein als er wirklich ist, und dennoch mit gleichem Recht als *Mensch* bezeichnet werden, und es auch wirklich in gleicher Vollkommenheit sein, aber er wäre dann nicht mehr *dieser* Mensch [5].

Um weiter zu erklären, wie alle Einzelmenschen zusammen ein Mensch sind, unterscheidet der hl. Thomas, ebenfalls Porphyrius folgend [6], drei Weisen der Teilnahme [7]. Die erste gehört der logischen Ordnung an. Denn auf diese Weise nehmen die weniger allgemeinen Begriffs-

[1] Isag. (Edit. Brandis) c. 2, 2b 23 : Τῇ μὲν γὰρ τοῦ εἴδους μετουσίᾳ οἱ πολλο ἄνθρωποι εἷς.

[2] III Dist. 18 a. VI q. 111 sol. 1 : « Omnes homines sunt unus homo in natura communi, ut dicit Porphyrius ».

[3] Quodl. 2 q. 2 a. 3 : « Quandocunque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur ; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius ».

[4] *Thomas*, In Met. 1 lect. 10 n. 154 : « Individuum autem est homo per participationem, inquantum natura speciei in hac materia designata participatur. Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur ».

[5] *Thomas*, a. a. O. n. 155 : « Socrates vel Plato, *quia habet praeter naturam speciei principium individuans* quod est materia signata, ideo dicitur secundum Platonem participare speciem ». — S. Th. I 93, 3 ad 3 : « Cum dicitur quod substantia non recipit magis et minus, non intelligitur quod una species substantiae non sit perfectior quam alia ; sed quod unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus ; *nec etiam a diversis individuis participatur species substantiae secundum magis et minus* ». Vgl. auch S. Th. I 94, 3 obiectio 2.

[6] Vgl. *Fabro Corn.*, La nozione metafisica di participazione secondo S. Tomaso d'Aquino. Milano 1939. 102 f.

[7] Expositio super Boëtium de hebdomadibus, c. 11 (Edit. Mandonnet 1, 172) :

inhalte an den allgemeineren teil, z. B. der Inhalt des Begriffes « Mensch » am Inhalt des allgemeineren Gattungsbegriffes « Lebewesen », und « Sokrates » an « Mensch ». Die beiden anderen Weisen des Teilnehmens finden sich in der ontologischen Ordnung. Auf die eine von ihnen nimmt das physische Subjekt an bestimmten Formen teil, z. B. am Wissen von einer Sache oder am Vollbringen einer Handlung, und auf die andere erhält die Wirkung Anteil an den Vollkommenheiten ihrer Ursache. In diesem letzten Sinne werden alle Geschöpfe in bezug auf Gott entia per participationem genannt.

In neuerer Zeit wollte man in der Auffassung, daß das Einzelding am Allgemeinen teilnehme, noch Spuren eines nicht ganz überwundenen Platonismus entdeckt haben [1]. Danach würde Thomas zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelding noch ein Ursächlichkeitsverhältnis annehmen. Dadurch würde er das Einzelding dem Allgemeinen nicht nur logisch, sondern auch ontologisch unterordnen. Darin läge eine Entwertung der Einzeldinge, die mit Recht abgelehnt werden müßte. Wir gehen hier auf diesen Vorwurf nicht näher ein, weil ein anderer das tun möchte. Uns scheint, daß der Aquinate sich selbst widerspräche, wenn er mehr als eine rein logische Teilnahme des Einzeldinges am Allgemeinen zuließe, das will sagen, eine Teilnahme, die dem Einzelding nur im menschlichen Erkanntsein zukommt.

Danach sind alle Einzelmenschen insofern zusammen ein Mensch, als nur alle zusammen die Idee « Mensch » ihrem ganzen Umfange nach verwirklichen. Jeder von uns ist zwar ein ganzer Mensch, so daß er es nicht noch mehr werden könnte, aber er ist nicht der einzig mögliche Mensch. Neben ihm sind noch unendlich viele andere Wesen möglich, in denen dieselbe Allgemeinidee « Mensch » verwirklicht und vereinzelt

« Est autem participare quasi partem capere ; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud ; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem ; et eadem ratione Socrates participat hominem ; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam : quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum : et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae ; puta, si dicamus quod aër participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole ».

[1] Vgl. *Heimsoeth Heinz*, Die sechs großen Themen der abendl. Metaphysik. Berlin-Steglitz 1934 [2], 219. — *Meyer Hans*, Das Wesen der Philosophie und die philos. Probleme, in : Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik, herausgegeben von *Theodor Steinbüchel*. Abtlg. 5. Bonn 1936, 35.

ist. Daher nimmt er an der Verwirklichung dieser Idee nur teil, und ist er also in diesem Sinne mit allen anderen Einzelmenschen zusammen nur ein Mensch [1].

II. Der Einzelmensch und seine besondere Lebensaufgabe.

Welche praktische Bedeutung für den Einzelmenschen dieses rein logische Teilnahmeverhältnis zum allgemeinen Menschsein hat, kommt uns zum Bewußtsein, wenn wir daran gehen, die ihm *von Gott* gestellte Lebensaufgabe genauer zu bestimmen. Wir sagten schon, Gott erkenne auch die Einzelmerkmale der Dinge. Auf Grund dieser umfassenden Kenntnis schreiben wir ihm so viele Ideen zu, als es Einzeldinge geben kann. Nun ist es aber eine notwendige Folge seiner unendlichen Vollkommenheit, daß Gott alles nur zu seiner eigenen Verherrlichung erschafft. Daher muß jedes Ding, es mag heißen wie es will, die Aufgabe haben, etwas zur Verherrlichung Gottes beizutragen, und zwar muß diese Aufgabe der Natur eines jeden Dinges genau angepaßt sein. Sonst würde Gott Unmögliches verlangen. Der Mensch kann also nicht die gleiche Aufgabe haben wie das Tier oder wie der reine Geist. Und auch der Einzelmensch Sokrates muß eine andere Lebensaufgabe haben als der Einzelmensch Platon. Nach dem Gesagten nehmen zwar alle : der reine Geist, der Mensch, das Tier, die Pflanze und das Mineral, an der gleichen Gesamtaufgabe teil, Gott zu verherrlichen. Aber wie alle Dinge auch im Sein übereinkommen und doch voneinander verschieden sind, so hindert die Gemeinschaft der allen Dingen gestellten Aufgabe nicht, daß jedes einzelne eine ganz besondere zu erfüllen hat. Das Verhältnis dieser Einzelaufgaben zur Gesamtaufgabe muß das gleiche sein, wie das zwischen dem Sein des Einzeldinges und dem Sein überhaupt. Denn agere sequitur esse, so wie ein jedes Ding ist, muß es auch tätig sein.

[1] *Caietanus* erklärt in seinem Kommentar zur Isagoge (Edit. Marega, Romae 1934, 56) die angeführte Stelle des Porphyrius im gleichen Sinne : « Circa illud verbum 'participatione speciei plures homines sunt unus homo', notandum est, quod Porphyrius non absolute dixit 'plures homines sunt unus homo' ; sed cum illa conditione, scilicet 'participatione speciei'. Ista autem conditio est conditio diminuens ly 'unus homo', quoniam cum absolute dicitur 'unus homo', intelligitur de unitate numerali, quae est maxima unitas ; cum autem adiungitur sibi ly 'participatione speciei', iam distrahitur quodammodo praeiacens praedicatum et de homine uno secundum speciem, qui non est homo unus, accipi oportet. Et ideo non valet : plures homines sunt unus homo participatione speciei ; ergo sunt unus homo ».

Daher hängt die Lösung der Frage, welches die Sonderaufgaben der Einzeldinge sind, wesentlich von der Lösung der anderen ab, wie sich das besondere Sein der Dinge vom Sein überhaupt unterscheiden läßt. Wir haben in einem früheren Aufsatz bereits gezeigt, daß sich kein Sein so genau bestimmen läßt, wie das menschliche [1]. Die Definition « animal rationale » ist die vollkommenste Wesensbestimmung, die von einem Ding gegeben werden kann. Und deshalb können wir auch keine besondere Lebensaufgabe so genau bestimmen wie die des Menschen. In der allgemeinen und der besonderen Ethik werden unsere Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst, gegen den Mitmenschen, und selbst gegen die untermenschlichen Dinge mit einer solchen Vollständigkeit angegeben, daß wir von der besonderen Lebensaufgabe des Menschen im allgemeinen ein ganz klares Bild erhalten.

Bei uns Menschen bleibt demnach nur die Schwierigkeit, die Lebensaufgabe des *Einzelmenschen* genauer zu bestimmen. Um das mit der gleichen Klarheit tun zu können, dürfte der Satz « De singularibus non est scientia » nicht wahr sein. Daß wir nicht so sind wie die anderen Menschen, und daß wir deshalb auch nicht die ganz gleiche Lebensaufgabe erfüllen können, ist uns ganz klar ; aber von unserer Einzelaufgabe eine *Wesensdefinition* geben, das können wir nicht. Wir stehen hier an einer absoluten Grenze des uns mit rein natürlichen Kräften erreichbaren Wissens. Deshalb müssen wir uns im folgenden damit bgnügen, daß wir das Verhältnis der einem bestimmten Einzelmenschen obliegenden Aufgabe zu der dem Menschen überhaupt gestellten noch etwas genauer angeben.

Um uns das Verhältnis der von einem bestimmten Einzelmenschen zu erfüllenden Lebensaufgabe zu der des Menschen überhaupt klarer zu machen, gehen wir am besten von der unleugbaren Tatsache aus, daß jeder Mensch sein eigenes Gewissen hat. Das Gewissen wird bestimmt als « die Anwendung des Naturgesetzes auf einen bestimmten Einzelfall : das Vernunfturteil, das die ausführenden Grundsätze des Naturgesetzes auf einen bestimmten Einzelfall anwendet und vorschreibt, was hier und jetzt zu tun sei gemäß dem Naturgesetz » [2]. Aus dieser Begriffsbestimmung ist schon ersichtlich, daß das Naturgesetz selbst allgemeinen Charakter besitzt und also für den Menschen überhaupt gilt. Denn wozu brauchte es sonst noch einer besonderen

[1] Was ist der Mensch ? in : Divus Thomas 1942, 3-34.

[2] *Gredt Jos.*, Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg 1935. Bd. II, 292.

Anwendung auf bestimmte Einzelfälle? Daß auch nicht jeder Einzelmensch sein eigenes Naturgesetz hat, beweist die andere, gleich unbestreitbare Tatsache, daß der einzelne, um die Naturgesetze zu erfüllen, außer dem Gewissen noch besonders die Tugend der Klugheit benötigt. Ein dem Einzelmenschen unmittelbar auferlegtes Naturgesetz würde sowohl das Gewissen als die Klugheit überflüssig machen.

Damit eine solche Anwendung des allgemeinen Naturgesetzes auf einen bestimmten Einzelfall möglich ist, darf das Verhältnis der dem Einzelmenschen gestellten Aufgabe zu der des Menschen überhaupt nicht das eines Teiles zu einem wirklichen Ganzen sein. In einem wirklichen Ganzen, z. B. in einem Organismus, werden die für das Ganze geltenden Gesetze nicht einfach auf die einzelnen Teile angewendet, sondern hat jeder Teil das besondere Gesetz, auf seine Weise dem Ganzen zu dienen. Wenn daher in der Ethik dem Einzelmenschen die gleiche *unmittelbare* Hinordnung auf Gott zuerkannt wird wie dem Menschen überhaupt, und die Antwort auf die erste Katechismusfrage, wozu der Mensch auf Erden sei, ganz gleich lautet, ob man an *den* Menschen denkt oder an *diesen* bestimmten, so setzt das voraus, daß weder der Mensch im allgemeinen noch die ihm als solchem gestellte Lebensaufgabe ein wirkliches, sondern nur ein rein gedankliches, *logisches* Ganzes bildet.

In einem solchen logischen Ganzen wird das Verhältnis des Teiles zum Ganzen ausgedrückt durch die Unterscheidung zwischen konkret und abstrakt. Je nach dem Gesichtspunkt, von dem aus das Verhältnis betrachtet wird, kann man das Abstrakte oder das Konkrete Teil des anderen nennen. Das Konkrete ist das Einzelding mit allem, was es braucht, um existenzfähig zu werden. Das Abstrakte dagegen ist nur das begrifflich Erfaßte. Werden ja unsere Begriffe gerade dadurch abstrakt, daß in ihnen etwas am Einzelding unberücksichtigt bleibt. Dieses ist vor allem die Existenz. Denn im Gegensatz zu den Urteilen bezeichnen unsere Begriffe einzig die Wesenheiten der Dinge. Daß diese auch sind, wird durch die Begriffe weder bejaht noch verneint. Sodann lassen unsere Begriffe alle Einzelmerkmale der bezeichneten Wesenheiten unberücksichtigt. Wir können das Einzelding wohl beschreiben, aber seine Einzelwesenheit begrifflich erfassen, ist uns unmöglich. Dadurch werden unsere abstrakten Begriffe notwendig allgemein. Deshalb lehren die Thomisten, unseren Begriffen entspreche die Natur der von ihnen bezeichneten Einzeldinge nur dem Inhalte nach. Dieser Inhalt sei in den Dingen draußen vereinzelt, in unserem

Verstande dagegen durch das Weglassen aller unterscheidenden Einzelmerkmale so verallgemeinert, daß das von ihm Bezeichnete in unzählig vielen Einzeldingen verwirklicht sein kann. So entspricht zwar die Natur in dem konkreten Einzelmensch « Titus » unserem Allgemeinbegriff « Mensch » inhaltlich vollkommen, aber demselben Begriff entsprechen mit der gleichen Vollkommenheit auch Alexander, Brutus und unzählige andere konkrete Einzelmenschen. So betrachtet, ist also das Abstrakte nur ein Teil des Konkreten, nämlich nur das am Konkreten begrifflich Erfaßte. Aber insofern dasselbe Abstrakte in vielen konkreten Einzeldingen verwirklicht sein kann, verhält sich auch umgekehrt jedes dieser Einzeldinge zum Abstrakten wie der Teil zum Ganzen. Denn in jedem von ihnen ist ja die Möglichkeit, das Abstrakte zu verwirklichen, nur zu einem ganz geringen Teil verwirklicht.

Daraus ergibt sich auch die Antwort auf die Frage, was früher sei : das Abstrakte oder das Konkrete. In der physischen Ordnung ist das Konkrete früher als das Abstrakte, denn dieses hat ja als solches außerhalb unseres Verstandes überhaupt kein Dasein ; in der Erkenntnisordnung dagegen ist das Abstrakte früher als das Konkrete [1].

Das auf unseren Fall angewendet, können wir das Verhältnis der einem bestimmten Einzelmenschen gestellten Aufgabe zu der des Menschen überhaupt nunmehr so ausdrücken : die einem bestimmten Einzelmenschen gestellte Aufgabe ist zugleich mehr und weniger als die des Menschen überhaupt. Sie ist mehr, insofern in ihr auch allen konkreten Bedingungen Rechnung getragen ist, unter denen der Einzelmensch hier und jetzt lebt, so daß sie nicht nur dem Inhalte, sondern auch der Form nach erfüllbar ist. Zu ihr gehört z. B. die Ausübung eines bestimmten Berufes. Sie ist aber zugleich auch weniger als die des Menschen überhaupt, insofern sie nur eine von den vielen Weisen ist, auf die man die dem Menschen überhaupt gestellte Aufgabe erfüllen kann. So wie Titus nicht der Mensch überhaupt ist, sondern nur *ein* Mensch, so ist auch die ihm gestellte Aufgabe nicht die dem Menschen überhaupt gestellte Aufgabe — eine solche gibt es außerhalb unseres Verstandes gar nicht —, sondern nur *eine* dem Menschen gestellte.

[1] *Del Prado N.*, De veritate fundamentali Philosophiae christianae. Friburgi (Helv.) 1911, 56 : *Esse essentiae* per prius convenit speciebus, quia sola species definitur et definitio significat esse essentiae ; et per posterius dicitur de individuo seu convenit ei. *Esse autem existentiae* per prius convenit individuis ; ablato enim esse individuorum, impossibile est aliquid remanere, ut Philosophus dicit lib. Praedicament. ; posterius autem convenit ipsis speciebus ».

Aber wie die Natur in Titus der allgemeinen, begrifflich erfaßten Menschennatur wenigstens inhaltlich durchaus entspricht, so daß wir zwischen ihm und Mensch das Gleichheitszeichen setzen können, so entspricht auch die ihm gestellte Lebensaufgabe bis zur intentionalen Identität der des Menschen überhaupt. Dadurch ist es dem einzelnen möglich gemacht, die ihm persönlich gestellte Lebensaufgabe zu erfüllen, obwohl er sie niemals ganz klar von denen anderer Menschen unterscheiden kann. Indem er die dem Menschen überhaupt gestellte Aufgabe auf alle ihm mögliche Weise zu erfüllen sucht, erfüllt er auch die ihm als Einzelmenschen gestellte besondere Lebensaufgabe. Indem er z. B. Gott über alles liebt, tut er nicht nur etwas, zu dem der Mensch überhaupt verpflichtet ist, sondern erfüllt er auch eine ganz persönliche Pflicht. Die intentionale Identität unserer konkreten Einzelaufgabe mit der abstrakten, dem Menschen überhaupt gestellten, bewirkt, daß die Erfüllung dieser zweiten zugleich die Erfüllung der ersten ist. Wie aber ein jeder hier und jetzt die dem Menschen überhaupt gestellte Lebensaufgabe erfüllen soll, sagt ihm sein Gewissen. Denn der Mensch hat nicht nur die Fähigkeit, das Allgemeine aus den konkreten Einzeldingen zu abstrahieren, sondern, nachdem er eine allgemeine Wesenserkenntnis gewonnen hat, kann er mittels eines uneigentlichen Zurückdenkens über das entsprechende Phantasiebild nun auch den Ausgangspunkt seines Erkennens, das konkrete Einzelding, als etwas erkennen, von dem der ganze *Inhalt* seiner allgemeinen Wesenserkenntnis wahrheitsgemäß aussagbar ist [1]. Was wir Gewissen nennen, ist nichts anderes als jener Akt, durch den unser Verstand sich von der allgemeinen Kenntnis der dem Menschen überhaupt gestellten Aufgabe zu uns als Einzelmenschen zurückwendet, um den Inhalt dieser Aufgabe nun auf uns konkret anzuwenden. Wir haben in einem früheren Aufsatz [2] diese Anwendung unserer allgemeinen Wesenserkenntnisse auf die Welt der konkreten Einzeldinge, ganz allgemein genommen, die Weltanschauung eines Menschen genannt. Das Gewissen ist jener Teil dieser Weltanschauung, der das sittliche Leben betrifft.

In der gleichen intentionalen Identität zwischen Einzelaufgabe und allgemeiner Menschenaufgabe ist es auch begründet, daß ein Mensch den anderen erziehen kann, ja, daß überhaupt ein soziales Zusammenarbeiten möglich ist. Denn hat der Einzelmensch nicht

[1] Vgl. *Gredt Jos.*, Das Körperwesen im Einzelding und im menschlichen Verstande, in: Divus Thomas 1938, 257-264.

[2] Weltanschauung, Philosophie und System, in: Divus Thomas 1942, 319-334.

einmal von seiner eigenen Lebensaufgabe ein befriedigend klares Bild, wie soll er dann genau wissen, welche Aufgabe Gott seinem Mitmenschen gestellt hat ? Nur das Bewußtsein von der intentionalen Identität zwischen der dem einzelnen gestellten Lebensaufgabe und der des Menschen überhaupt gibt uns den Mut, anderen Menschen Vorschriften zu machen.

Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen und sagen, aus dem dargelegten Verhältnis der einem bestimmten Menschen gestellten Lebensaufgabe zu der des Menschen überhaupt liege auch die letzte Erklärung für das tiefe Bedürfnis des Einzelmenschen nach sozialer Verbindung. Wenn der Einzelmensch sein armseliges Können im Lichte der dem Menschen überhaupt gestellten Aufgabe in ihrer vollen Erfüllung anschaut, dann muß ein niederdrückendes Ergänzungsbedürfnis in ihm wach werden. Er sieht dann ein Ideal, das er ohne die Hilfe anderer nicht erreichen kann. Nur alle Menschen zusammen sind imstande, die dem Menschen überhaupt gestellte Aufgabe in ihrem ganzen Umfang zu erfüllen. Der einzelne nimmt an dieser Erfüllung nur teil ; aber je mehr er das tut, desto vollkommener erfüllt er die ihm als Einzelmenschen gestellte Lebensaufgabe.

III. Ursachen, durch die das Philosophieren eines Menschen vereinzelt wird.

Der hl. Thomas lehrt, der Verstand sei das vornehmste Seelenvermögen des Menschen [1]. Danach muß das Erkennen der Wahrheit als unsere erste Aufgabe auf Erden bezeichnet werden. Wir haben bereits in einem früheren Aufsatz gezeigt, daß der Philosoph seinen besonderen Beruf gerade in der Lösung dieses grundlegendsten Teiles der dem Menschen überhaupt gestellten Aufgabe sieht [2]. Denn die von ihm erstrebte Weisheit unterscheidet sich von der des Nichtphilosophen nur nach dem Grade der Vollkommenheit. Daher glauben wir die Aufteilung der dem Menschen überhaupt gestellten Aufgabe in unzählig viele Einzelaufgaben am besten an der Philosophie veranschaulichen zu können. Wir tun das, indem wir die verschiedenen Ursachen aufdecken, durch die das Philosophieren eines Menschen vereinzelt wird.

[1] In Eth. X lect. 10 n. 2087 : « Intellectus est optimum eorum quae in nobis sunt ».

[2] Philosophische und nichtphilosophische Weisheit, in : Divus Thomas 1935, 129-159.

1. Subjektive Ursachen der Vereinzelung.

a) *Abhängigkeit unseres Philosophierens vom angeborenen Charakter.*

Fichte[1] hat den bekannten Ausspruch getan: « Was für eine Philosophie man hat, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es lebte ». Sehen wir von dem fatalistischen und subjektivistischen Standpunkte ab, von dem aus *Fichte* diesen Ausspruch getan hat, so können wir ihm bis zu einem bestimmten Punkte recht geben. Auch der Verfasser des zweiten Buches der aristotelischen Metaphysik und Thomas sind der Ansicht, daß die Menschen schon von Natur aus sehr verschieden zum Philosophieren und überhaupt zum Aufnehmen wissenschaftlicher Erkenntnisse veranlagt sind[2]. Nach ihnen sind die einen z. B. mehr mathematisch, andere mehr poetisch, wieder andere von Natur aus mehr zu übertriebener Genauigkeit, andere dagegen zum Gegenteil geneigt[3]. Die neueren Typologen wollen die Veranlagungen zu bestimmten Denkformen sogar an der Kopfbildung erkennen. So bezeichnet *Friedrich Märker*[4] auf Grund vorliegender Bildnisse Kant als abstrakten, theoretischen, Darwin dagegen als konkreten Denker. Aber wie immer sie unterscheiden, in der Sache sind alle einig. So wie einer von Natur aus beschaffen ist, benimmt er sich auch in der Wissenschaft, mag diese Philosophie heißen oder anders. Das allgemeine Prinzip, von dem diese Vereinzelung des Erkennens reguliert wird, lautet: Actus limitatur per potentiam, die Wirklichkeit wird durch die sie aufnehmende Möglichkeit beschränkt. In der Anwendung auf das Erkennen

[1] WW I, 1, 334.

[2] Der Aquinate kennt auch Akzidenzien, die im Einzelding eine bleibende Ursache haben. De Anima a. 12 ad 7: « Tria sunt genera accidentium; quaedam enim causantur ex principiis speciei, et dicuntur propria sicut risibile homini; quaedam vero causantur ex principiis individui; et hoc dicitur, quia vel habent causam permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum, et alia huiusmodi; quaedam vero habent causam non permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare ». Zu den Akzidenzien, die im Einzelding eine bleibende, aber außerwesentliche Ursache haben, gehört auch alles das, was den angeborenen Charakter eines Menschen ausmacht. Vgl. meine Schrift: Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen. Freiburg 1929.

[3] *Thomas*, In Met. II lect. 5 n. 334.

[4] Typen. Erlenbach-Zürich 1930, 14 f.

drückt Thomas dasselbe gewöhnlich so aus: Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Wie ein jedes Ding ist, nimmt es auch alles auf. Nun ist jeder Mensch ein Individuum, folglich muß auch ein jeder auf ganz individuelle Weise aufnehmen. Das gilt schon vom Kinde, längst bevor es fähig ist, sittliche Handlungen zu setzen. Eine Zeitlang hat man viel die orientalischen und die abendländischen Weisen des Auffassens und Denkens einander gegenübergestellt und dabei so große Verschiedenheiten aufgedeckt, daß gezweifelt wurde, ob der Orientale überhaupt fähig sei, unsere abendländische Philosophie, insonderheit die scholastische, sich ganz anzueignen [1]. Es ist hier nicht notwendig auf diese Frage näher einzugehen. Sicher ist, daß der Orientale zufolge seines verschiedenen Charakters an die Fragen des Lebens nicht in gleicher Weise herantreten kann wie der Abendländer, und daß das sich in seinem ganzen Philosophieren bemerkbar macht.

b) *Einfluß der persönlichen Erfahrungen und der Vorkenntnisse auf das Philosophieren.*

Nach dem Erziehungsplane Platons sollte die eigentliche philosophische Ausbildung der jungen Athener erst mit dem zwanzigsten Lebensjahre beginnen. Denn zum Verständnis der Philosophie ist mehr als zu jeder anderen Wissenschaft, die Mathematik nicht ausgenommen, schon eine gewisse Lebenserfahrung vorausgesetzt. Aristoteles hält diese besonders für diejenigen notwendig, die in der Ethik und der Staatswissenschaft unterwiesen werden sollen [2]. Der Grund ist leicht einzusehen. Er liegt in der Abhängigkeit unserer Verstandeserkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung. Nichts ist in unserem Verstande, was nicht auf dem Wege über die Sinne in ihn eingegangen wäre. Daher muß auch jeder Lehrer diesen Weg benützen, indem er in seinen Unterweisungen immer wieder an etwas anknüpft, was seine Schüler schon aus eigener Erfahrung wissen. « Omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione » sagt der Aquinate in seinem Kommentar zu den

[1] Vgl. *Klingseis Rup.*, Die Philosophie im Dienste des Heidenapostolates, in: Lumen caecis, Festschrift für Erzabt Norbert Weber von St. Ottilien. St. Ottilien, Missionsverlag 1928.

[2] Nik. Eth. I 1, 1095 a 2: Διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατὴς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ'ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων. — *Thomas*, In Eth. I lect. 3 n. 38: « Iuvenis non est conveniens auditor politicae et totius moralis scientiae, quae sub politica comprehenditur, quia ... nullus potest bene iudicare nisi ea quae novit ».

Analytica posteriora des Aristoteles, und gibt damit ganz dessen Ansicht wieder. Wie aber kann der Lehrer an etwas anknüpfen, was er selbst noch nicht erfahren hat?

Diese Abhängigkeit unseres Verstandes von den Sinnen würde auch das Philosophieren zweier Menschen mit vollkommen gleichen Charakteren verschieden machen. Denn wo in aller Welt finden sich zwei Menschen, die während ihres ganzen Lebens beständig die gleichen Erfahrungen machen? Selbst Zwillinge und in denselben äußeren Verhältnissen lebende Menschen haben zuweilen ganz entgegengesetzte Schicksale. Ein Beispiel dafür, von welcher Bedeutung das gerade für das Philosophieren haben kann, bietet uns der hl. Thomas im zweiten Kapitel seiner Summa contra Gentiles. Nachdem er den Zweck dieser Summa angegeben hat, bemerkt er, es sei für ihn deshalb schwer, die katholische Lehre gegen die Angriffe der Heiden zu verteidigen, weil er nicht, wie die Kirchenväter, unter den Heiden aufgewachsen und in deren Lehre unterrichtet worden sei. Daher kenne er die Lehre der Heiden zu wenig, um sie durch innere Argumente zu widerlegen [1]. Was der Aquinate hier von sich bekennt, kann jeder leicht an sich selbst feststellen. Ist einer z. B. in der Jugend vor allem in den Realfächern ausgebildet worden, dann wird er sein Leben lang merklich anders philosophieren, als wenn er ein humanistisches Gymnasium besucht hätte. Wie in unserer leiblichen Entwicklung jedes folgende Stadium von allen vorausgegangenen abhängig ist, so daß z. B. die Folgen einer Unterernährung in der Jugend später durch keine noch so gute Pflege ganz beseitigt werden können, so läßt auch in unserem geistigen Leben jedes tiefere Erlebnis unauslöschliche Spuren zurück.

c) *Zusammenhang des Philosophierens mit dem sittlichen Leben.*

Das Verlangen nach Glück hat über den Menschen eine solche Macht, daß er keinen überlegten Akt setzen kann, der nicht seine Glückseligkeit zum Endziele hätte. Daher folgt der Mensch nur einem Naturgesetz, wenn er auch seinem Philosophieren diese Richtung

[1] « Contra singulorum autem errores difficile est procedere, propter duo. Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium, quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi. »

gibt [1]. Aber man muß hier wohl unterscheiden zwischen dem Glückseligkeitsgegenstand (finis ultimus obiectivus) und dem, wodurch dieser Gegenstand erreicht und erfaßt wird (finis ultimus « quo » seu formalis). Die Weisheit, die sich der Mensch mittels der Philosophie erwerben will, ist nicht der Gegenstand seiner Glückseligkeit, sondern nur ein Mittel, durch das er den eigentlichen Glückseligkeitsgegenstand erreichen möchte, nämlich Gott als Inbegriff aller Vollkommenheiten, mag er nun diesen Gott mit den Theisten als Person oder mit den Pantheisten als das Unendliche auffassen. Aristoteles zählt zwar unter den Vorzügen des wahren Weisen auch den auf, daß er das Wissen einzig aus Liebe zum Wissen erstrebe [2]. Allein so weit, aus dem Philosophen einen rein spekulativen Menschen zu machen, wollte der Stagirite gewiß nicht gehen. Später konnten nicht einmal die Stoiker ihre Theorie vom reinen Wissen ganz verwirklichen. Es gibt nur spekulative *Wissenschaften*; der Mensch selbst ist immer beides: spekulativ und praktisch.

Damit ist schon gesagt, daß auch der Philosoph seinen Glückseligkeitsgegenstand nicht einzig durch sein Philosophieren erreichen will. Er unterscheidet sich von den übrigen Menschen nur dadurch, daß er das Erkennen aus den letzten Gründen allen anderen Glückseligkeitsmitteln *überordnet*.

Die Thomisten unterscheiden zwischen der Glückseligkeit als Zustand (beatitudo quoad statum) und dem metaphysischen Wesen der Glückseligkeit (beatitudo quoad essentiam). Die Glückseligkeit als Zustand ist der vollkommene Besitz des Glückseligkeitsgegenstandes; als metaphysisches Wesen der Glückseligkeit dagegen bezeichnet man einzig die Tätigkeit, durch die der Mensch *anfängt*, den Glückseligkeitsgegenstand zu besitzen. Nach den Thomisten ist diese Tätigkeit jener Verstandesakt, durch den der Mensch Gott nicht bloß ganz abstrakt als an und für sich allein beglückendes Ziel erkennt, sondern konkret als *sein* höchstes Gut erfaßt. Um jedoch Gott so zu erkennen, muß der Mensch sittlich vollkommen sein. Denn der Verstand tut ja nichts anderes als feststellen, was da ist. Er ist in keiner Weise schöpferisch tätig. Daher vermag er so lange Gott nicht als das höchste Gut dieses konkreten Menschen, dessen Verstand er ist, zu erkennen,

[1] *Augustinus*, De civit. Dei, lib. XIX c. 1 (MP. L. 41, 623): « Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit. »

[2] Met. I 2, 982 a. 14: Τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν ἑαυτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἱρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν.

als er in ihm nicht eine volle Gleichförmigkeit mit Gott als oberster Sittenregel findet. Aus diesem Grunde lehren auch die Thomisten, daß in diesem Leben die sittliche Vervollkommnung wichtiger sei als das bloße Erkennen selbst der tiefsten Wahrheiten.

Nun ist jene Tätigkeit unseres Verstandes, durch die wir Gott als unser höchstes Gut erkennen, offenbar ein Akt vollendetster Weisheit. Denn indem wir etwas als unser höchstes Gut erkennen, erkennen wir es als unser wahres Endziel. Die Zielursache aber ist von allen Ursachen nicht nur die erste, sondern auch jene, von der alle übrigen abhängen. Daher erblicken Aristoteles und Thomas im Erkennen der Dinge aus dem Endziel die höchste Form der Weisheit [1].

Daraus folgt, daß auch die von der Philosophie erstrebte Weisheit trotz ihrer rein spekulativen Natur mit dem Verstande allein nicht erreichbar ist. Der Verstand verhält sich zum Erkennen ähnlich wie unsere Füße zum Gehen. Wie diese nur das Organ sind, das der Mensch braucht, um sich von der Stelle zu bewegen, und daher das Gehen vom ganzen Menschen abhängt, so daß man aus dem Gang eines Menschen auf seinen ganzen Charakter schließen kann, so ist der Verstand nur die geistige Fähigkeit, *mittels* der wir erkennen, deren Tätigkeit aber vom *ganzen* Menschen vereinzelt wird [2].

Der Zusammenhang des Philosophierens mit dem sittlichen Leben ist ein so notwendiger und so enger, daß *Max Scheler* [3] das Philosophieren zu den sittlichen Handlungen rechnen wollte. Er glaubte, diese Ansicht schon bei den alten Griechen, besonders bei Platon gefunden zu haben. In Wirklichkeit stammt sie aus seiner anderen Theorie, daß die menschliche Person unmittelbarer Träger der sittlichen Werte sei [4]. Denn ist das richtig, dann gehören alle Handlungen, die irgendwie von der menschlichen Person ausgehen, ausnahmslos der sittlichen Ordnung an. Allein nicht die menschliche Person ist der unmittelbare Träger des Sittlichen, sondern die menschliche Handlung, und zwar nur diejenige, über die der Mensch Herr ist. Denn die sittliche Handlung legt dem Menschen Verpflichtungen auf, die nicht weiter reichen, als er für seine Handlungen verantwortlich gemacht werden kann. Das

[1] *Thomas*, In Met. III lect. 4 n. 378: « Si sapientia est principalis et praeceptiva respectu aliarum, maxime videtur quod procedat per causam *finalem*. »

[2] Vgl. *Thomas*, S. Th. I 76, 1 c.

[3] Vom Ewigen im Menschen. Leipzig 1921, 65 ff.

[4] Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Halle 1927³, 23 ff.

aber ist nur so weit der Fall, als er über sie Herr ist [1]. Aus diesem Grunde muß man selbst bei den menschlichen Erkenntnissen unterscheiden. Obwohl der Verstand schlechthin die vollkommenste Fähigkeit der menschlichen Seele ist, und die menschlichen Erkenntnisse von den Erkenntnissen aller anderen Wesen spezifisch verschieden sind, bedürfen auch sie einer Ergänzung durch den Willen, um Träger sittlicher Werte zu sein. Denn unter ihnen gibt es manche, die sich dem Verstande einfach aufdrängen, und für die deshalb niemand verantwortlich gemacht werden kann. Daher gehören der sittlichen Ordnung nur jene Erkenntnisse an, die der Mensch unmittelbar oder mittelbar in ihrer Ursache frei gewollt hat. Und umgekehrt werden auch die Willensakte erst dadurch sittlich gut oder schlecht, daß sie mit Überlegung gesetzt werden. Wenn daher gesagt wird, unmittelbarer Träger sittlicher Werte seien die menschlichen Handlungen, so sind unter diesen nur solche Handlungen zu verstehen, an deren Setzung Verstand und Wille beteiligt sind, also die überlegten, freien Handlungen [2].

Jede Wissenschaft ist von solchen überlegten, freien Handlungen reich durchsetzt. Daß ich z. B. augenblicklich an die Bedeutung des sittlichen Lebens für das Philosophieren denke, geschieht mit Überlegung und aus freiem Entschluß. Erst dadurch werden die Wissenschaften in die sittliche Ordnung erhoben. Wir haben in einem früheren Aufsatz gezeigt, wie die Kultur eines Menschen das Indivituationsprinzip seiner Sittlichkeit ist, wie aber umgekehrt jede sittliche Wandlung unvermeidlich auch das kulturelle Schaffen mit einem anderen Geiste erfüllt [3]. So mögen zwei Menschen die gleiche Frage behandeln und in ihr auch zu der gleichen Lösung kommen; soweit sie diese Frage aus verschiedenen sittlichen Beweggründen behandeln, gleichen sie zwei Wanderern, die zwar eine Wegstrecke zusammengehen, von denen aber der eine nach einem Heiligtum pilgert, der andere dagegen auf einer Geschäftsreise ist. Wie jede Kulturstufe eigene Möglichkeiten sittlich guter und sittlich schlechter Lebensformen bietet, so gibt umgekehrt jede sittliche Lebensform dem Kulturschaffen eine eigene Zielrichtung. Man denke nur an den großen Einfluß, den die verschiedenen aszetischen Schulen auf die Geschichte der Künste aus-

[1] *Thomas*, S. Th. I-II 1, 1: « Illae solae actiones vocantur proprie humanae quarum homo est dominus ».

[2] S. Th. I-II 1, 3: « Actus humani dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata ».

[3] Kultur und Sittlichkeit, in: Divus Thomas 1941, 49-74.

geübt haben. In der Philosophie tritt dieser Einfluß des Sittlichen weniger offen zu Tage, weil da jeder ihn möglichst zu überwinden oder zum mindesten zu verbergen sucht. Das hat seinen Grund zum Teil in der Forderung, daß in ihr die Entscheidung über Annahme oder Zurückweisung einer Ansicht nicht dem subjektiven Wollen, sondern der objektiven Evidenz überlassen werde, und zum Teil darin, daß niemand anderen gerne Einblick in sein sittliches Leben gewährt. Aber so berechtigt beides ist, man täusche sich nicht selbst. Solange ein Mensch sittlich noch nicht ganz geläutert ist, bleibt seine Liebe zur Wahrheit und wahren Weisheit immer begrenzt. Das will nicht heißen, daß er notwendig irgendeine Wahrheit leugnet ; aber neben der Liebe zur Wahrheit im allgemeinen gibt es auch eine Angst und eine Flucht vor gewissen Wahrheiten im besonderen, die das Philosophieren eines Menschen zu einer wahren Tragödie machen können.

2. Objektive Ursachen der Vereinzelung.

Aber, so frägt man sich hier unwillkürlich, wie kann die Philosophie als strengste aller Wissenschaften eine solche Individualisierung zulassen ? Bei der Kunst ist das leicht zu verstehen, weil dieselbe Wahrheit sinnlich sehr verschieden dargestellt werden kann. Die Philosophie dagegen will nichts anderes als die objektiv gegebenen und für alle Menschen gleichen Seinswahrheiten in menschliche Erkenntniswahrheiten umwandeln. Diese Wahrheit wird definiert als die Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache. Nun gilt doch ganz allgemein, daß zwei Dinge, die mit einem dritten übereinkommen, auch untereinander übereinstimmen. Daher müssen zwei Vermögen, die dieselbe Wahrheit erkennen, unter sich ebenso vollkommen übereinstimmen wie mit der Sache. Wenn dem aber so ist, dann scheint die in der Philosophie erlaubte Individualität nicht größer zu sein als die zweier Standbilder, die genau die gleiche Person darstellen und sich nur durch ihren Untergrund unterscheiden. Auf die Frage, welche Möglichkeiten einer Vereinzelung auch die Philosophie bietet, soll der folgende Teil unserer Untersuchung antworten.

Wäre die Philosophie gleichbeteutend mit Vollbesitz der Weisheit, dann gäbe es in ihr keine weitere Möglichkeit der Vereinzelung als die, daß sie in verschiedenen Subjekten Dasein erhält. Denn, wie Thomas [1]

[1] Expositio super Dionysium, De divinis nominibus, c. IV lect. 4 (Edit. Mandonnet II 359(: « Manifestum est enim quod circa unum non contingit nisi uno modo verum dicere, sed multipliciter errare a veritate contingit. Et ideo

bemerkt, läßt sich von einer Sache immer nur auf eine Weise Wahres aussagen. Aber die Philosophie ist, wie ihr Name schon anzeigt, wesentlich nur ein *Streben* und *Suchen* nach der Weisheit. Nicht so, als ob diese überhaupt noch nicht erreicht wäre, sondern in dem Sinne, daß die Philosophie die Seinswahrheit noch lange nicht ganz erschöpft hat. Alle Fortschritte des Erkennens von den ersten Anfängen des Philosophierens an bis zum heutigen Tage ändern nichts an der Tatsache, daß wir, was den Vollbesitz der Wahrheitserkenntnis anbelangt, nur Sucher geblieben sind. Soweit wir wirklich erkennen, sind wir auch schon im Besitz der Wahrheit und der Weisheit ; aber was wir erkennen, ist nicht alles. Wir möchten einen vollkommenen Einblick in den ursächlichen Zusammenhang aller Dinge gewinnen, aber wie weit sind wir noch davon entfernt ! Und in dieser Unvollkommenheit unseres Wissens ist es begründet, daß auch die Philosophie unbeschadet ihrer Wahrheit große Verschiedenheiten zuläßt, ja, daß keine zwei Menschen auf die gleiche Weise philosophieren. Wir glauben diese Verschiedenheiten aus zwei Ursachen erklären zu können : erstens daraus, daß die Philosophie jedem eine fast unbegrenzte Freiheit läßt in der Wahl seines Ausgangspunktes, und sodann daraus, daß in ihr ganz entgegengesetzte Methoden nicht nur getrennt anwendbar, sondern sogar miteinander vereinbar sind.

a) *Mannigfaltigkeit der Prinzipien, von denen man beim Philosophieren ausgehen kann.*

In der Frage, ob Christi Auferstehung die Ursache unserer Auferstehung sei, stützt Thomas [1] seine bejahende Antwort auf das Prinzip, daß in jeder Gattung das erste die Ursache von allem Nachfolgenden sei. Wenn irgendwo, dann muß das vom Philosophieren gelten. Strebt doch der Philosoph ganz bewußt danach, alle seine Ansichten in möglichst vollkommenen Einklang mit seinen ersten Prinzipien zu bringen. Daher haben diese bei ihm für den Aufbau des ganzen Systems eine entscheidende Bedeutung [2].

Prinzip im weitesten Sinne des Wortes wird alles das genannt,

illi qui cognoscunt veritatem, conveniunt in una sententia ; sed illi qui ignorant, dividuntur per diversos errores ».

[1] S. Th. III 56, 1 : « Illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium quae sunt post ».

[2] Vgl. *Thiel*, Weltanschauung, Philosophie und System, in : Divus Thomas 1942, 319-334.

von dem etwas auf irgendeine Weise seinen Ursprung hat. Nun entsteht aber die Philosophie eines Menschen aus Vielem. Nach Platon und Aristoteles erhält die Philosophie ihren ersten Anfang vom *Erstaunen* [1]. Der Mensch gerät nämlich dann in Erstaunen, wenn er für eine seine Aufmerksamkeit besonders auf sich lenkende Erscheinung keine befriedigende Erklärung findet. Und das trifft so weit zu, als ihm die Ursachen der Erscheinung verborgen sind [2]. Nun werden aber die Menschen nicht alle durch die gleichen Erscheinungen in Erstaunen versetzt. Wir haben im vorausgehenden schon bemerkt, daß jeder von uns seine eigenen Erlebnisse hat. Daher wäre es am staunenswertesten, wenn alle Menschen mit der gleichen Frage zu philosophieren anfingen. Es gibt zwar Fragen, die jeden nachdenkenden Menschen beschäftigen, z. B. die Fragen nach dem Ursprung der Welt und der sittlichen Ordnung; aber wie verschieden selbst diese Fragen gestellt werden können, zeigt uns klar ein Vergleich zwischen den Anfängen der Philosophie im alten Griechenland und bei den Indern. Während die griechische Philosophie mit kosmologischen Fragen beginnt, nehmen bei den alten Indern die religiösen und sittlich-sozialen Fragen die erste Stelle ein.

Schon die Stellung einer Frage kann auf einer *Voraussetzung* beruhen. So antwortet der hl. Augustinus [3] den Manichäern auf den Einwand, was denn Gott in der langen Zeit vor der Weltschöpfung getan habe, einfach mit der Leugnung ihrer Voraussetzung, daß es schon vor der Weltschöpfung eine Zeit gegeben habe. Deshalb war für ihn die gestellte Frage sinnlos. Die Philosophie sucht die Zahl ihrer Voraussetzungen möglichst zu verringern und die unvermeidlichen zu rechtfertigen. Aber wie wenig Übereinstimmung hier herrscht, und zugleich von welcher Bedeutung die Voraussetzungen für ein philosophisches System sein können, zeigt uns am besten die Kriteriologie. In ihr klagt einer den anderen an, daß er offen oder versteckt unerlaubte Voraussetzungen mache: der Idealist den Realisten, der kritische Realist den natürlichen Realisten.

[1] Plato, Theätet 155 D: Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἡ αὕτη. — Arist. Met. I 2, 982 b 11: Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.

[2] *Thomas*, S. Th. I 12, 1: « Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad causam primam rerum, remanebit inane desiderium naturae ».

[3] De genesi contra manichaeos. Lib. 1 c. II n. 3 (MPL 34, 174).

« Wir wissen », bemerkt *Hans Meyer*[1], « heute, daß es eine voraussetzungslose Wissenschaft nicht gibt und nicht geben kann. Jede Wissenschaft ist 'gebunden' ». Und auf den Vorwurf, das Ausgehen von bestimmten Voraussetzungen relativiere die Wissenschaft, antwortet er mit Recht : « Die Arten der Betrachtung, der Auswahl des Gesichtspunktes, der Bewertung, der synthetischen Zusammenschau usw. sind gewiß recht verschiedene ; aber es müssen jederzeit *mögliche* Betrachtungsweisen, Forschungswege, Bewertungseinstellungen sein, möglich, nicht bloß von Seite des erkennenden Subjektes, sondern vor allem von der Seite des zu erforschenden Gegenstandes ».

Von jeder Wissenschaft vorausgesetzt sind vor allem gewisse *Erkenntnisquellen*, und davon, welche Erkenntnisquellen jemand zuläßt, hängt seine ganze Philosophie ab. Die immerwährende Philosophie läßt deren drei zu : nämlich, die Autorität oder Überlieferung, die Vernunft und die sinnliche Erfahrung. Die neuere Philosophie dagegen lehnt die erste der drei genannten Erkenntnisquellen ab, und so entsteht zwischen ihr und der immerwährenden Philosophie ein sich fast in allen Fragen bemerkbarer Gegensatz. Und indem die neuere Philosophie in vielen ihrer Vertreter auch den wissenschaftlichen Wert der sinnlichen Erfahrung in Zweifel zog, in anderen dagegen die Vernunft den Sinnen unterordnen wollte, wurde sie selbst in die zwei großen Lager des Rationalismus und des Sensualismus gespalten, von denen jedes viele Unterabteilungen hat.

Was die *Erfahrung* ganz im allgemeinen betrifft, so findet sich kaum ein positiv eingestellter Philosoph, der sich nicht in irgend einer Form auf sie beruft und von ihr ausgehen möchte. Aber wie verschieden ist dieses Ausgehen ! So hat nach Platon die sinnliche Erfahrung für unsere geistige Erkenntnis nur die Bedeutung einer Gelegenheit, bei der sich die Seele an eine vor ihrer Einkerkerung in den Leib geschaute Idee erinnert ; dagegen nimmt sein Schüler Aristoteles zwischen der sinnlichen Erfahrung und der Verstandeserkenntnis einen ursächlichen Zusammenhang an ; der hl. Augustinus schränkt dann diese Abhängigkeit dadurch ein, daß er z. B. die mathematischen Erkenntnisse von dem Entstehen aus der sinnlichen Erfahrung ausnimmt, während der hl. Thomas lehrt, daß alle Verstandeserkenntnisse ausnahmslos mittels einer Abstraktion aus der sinnlichen Vorstellung entstehen. Daher ist es nicht zu verwundern, daß es nicht einen ein-

[1] A. a. O. 74.

zigen Begriff gibt, über den alle Philosophen unter sich vollkommen einig wären, nicht einmal innerhalb der Scholastik.

Nehmen wir nur den *Seinsbegriff*, der auch ein Prinzip des Philosophierens genannt werden kann, insofern er unter allen Begriffen die erste Stelle einnimmt und von allen anderen vorausgesetzt wird. Nach der gemeinsamen Lehre der Scholastiker wird der Seinsbegriff unmittelbar aus der sinnlichen Erfahrung gewonnen. Und doch bestehen auch schon über ihn so verschiedene Ansichten, daß bereits Platon [1] von einer Riesenschlacht der Philosophen um die Seinserkenntnis spricht. Von den Scholastikern seien nur die Namen : Thomas, Skotus, Suarez und Cajetan genannt [2]. Weil die anderen Begriffe nur das, was vom Seinsbegriff ganz verschwommen bezeichnet wird, klarer und deutlicher wiedergegeben, muß jeder andere Seinsbegriff die ganze auf ihm aufgebaute Philosophie verändern [3]. Daher sagt *Olgiati* [4] in seiner Kontroverse mit Orestano mit Recht, solange die Idealisten ihren falschen Seinsbegriff nicht aufgeben, sei nicht zu erwarten, daß sie von ihrem Idealismus ablassen. Wegen ihrer verschiedenen Seinsbegriffe können Idealisten und Realisten sich nicht einmal recht verstehen. Denn wie *Carl Jaspers* in seiner « Psychologie der Weltanschauungen » [5] zutreffend bemerkt, können nur solche Menschen einander verstehen, die eine Sache auf die gleiche Weise anschauen. Aus diesem Grunde sind so viele Kontroversen gänzlich fruchtlos. Wie soll nämlich da, wo es an einem gemeinsamen Fragepunkt fehlt, eine Übereinstimmung der Ansichten erreicht werden können ? [6] Auch Menschen mit den gleichen Grundbegriffen können in manchen Fragen geteilter Meinung sein ; aber diese Meinungsverschiedenheiten bleiben immer auf Einzelfragen beschränkt. Menschen dagegen mit anderen Grundbegriffen bleiben sich in ihrem gesamten Denken und Fühlen für immer fremd.

[1] Sophistes 246 : Καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους.

[2] Vgl. *André Marc*, L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure, in : Archives de Philosophie, vol. X. cah. 1. Paris 1933.

[3] *Thomas*, De ente et ess. Prooem. : « Quia parvus error in principio magnus est in fine ... ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur ... ideo, ne ex eorum ignorantia errare contingat ... dicendum est ».

[4] *Francesco Olgiati* e *Francesco Orestano*, Il Realismo. Milano 1936, 81 : « Se cadesse il concetto di realità come autocreatività, ogni forma di idealismo morrebbe, perchè sarebbe tagliata alla radice ».

[5] Berlin 1925 [3], 51.

[6] *Cicero*, Oratio 116 : « Nisi inter eos, qui disceptant, convenit, quid sit illud, de quo ambigitur, nec recte disseri, nec unquam ad exitum perveniri potest. »

Mit dem Seinsbegriff beginnt zwar unser Verstandeserkennen; aber aus ihm allein wird noch nichts bewiesen, weil Begriffe, für sich genommen, noch keine Erkenntniswahrheit enthalten. Daher sind sie auch noch keine *Erkenntnisprinzipien im strengsten Sinne des Wortes* [1]. Als solche sind erst Sätze anzusehen, die selbst nicht mehr bewiesen werden können, weil sie unmittelbar einleuchten, die dagegen alle anderen beweisen helfen. Das genügt schon, um offensichtlich zu machen, daß es nicht gleichgültig ist, welche Prinzipien jemand seiner Philosophie zugrunde legt. Aber selbst unter den Freunden der immerwährenden Philosophie besteht keine vollkommene Übereinstimmung weder über die Zahl der zulässigen ersten Prinzipien noch über ihre Rangordnung: ob z. B. dem Grundsatze des inneren Widerspruches oder dem der Einerleiheit die erste Stelle zuerkannt werden muß [2]. So unwesentlich es erscheinen mag, ob man diesem oder jenem Grundsatz den Vorzug gibt, wenn nur alle beide zugegeben werden, so reicht doch schon diese einfache Verschiebung in der Rangordnung hin, dem ganzen System eine besondere Note zu geben. Denn sooft die letzte Rechenschaft für eine Ansicht gefordert wird, bleibt nichts anderes übrig, als auf das allererste Prinzip zurückzugehen [3].

So sehen wir, daß die Mannigfaltigkeit der Prinzipien, von denen man beim Philosophieren ausgehen kann, allein schon imstande wäre,

[1] *Thomas*, In Met. IV lect. 6 n. 605: « Sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibilie est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. »

[2] Vgl. *Manser Gallus*, Das Wesen des Thomismus. Freiburg (Schweiz) 1935, 252 ff.

[3] *Orestano* bemerkt mit Recht: « Il pubblico non tecnico difficilmente si rende conto, che si possa stare tanto a discutere per una proposizione detta prima o detta dopo, per una premessa di qua che diventa consequenza di là, per l'una o per l'altra sfumatura di uno stesso concetto, per l'accento posto a una frase o a una parola piuttosto che ad altre. Chi ha invece coscienza dei grandi movimenti storici, utili o aberranti, scaturiti da una formula dall'apparenza innocente e persino da un membro di frase aggiunto o tolto, non può che esercitare il più vigile senso critico sulle posizioni iniziali. Un poco più o un poco meno e interi mondi di pensiero e di realtà sorgono o scompaiono ». *Francesco Olgiati* e *Francesco Orestano*, Il Realismo. Milano 1936, 115.

in diesem unzählige Abwechslungen zu begründen. Denn wo immer viele Möglichkeiten bestehen, bringt die menschliche Willensfreiheit es mit sich, daß niemals alle Menschen die gleiche verwirklichen, sondern daß, je nach seiner individuellen Veranlagung und seinen persönlichen Erfahrungen, der eine diese und der andere jene bevorzugt. Daß diese Wahlfreiheit der Prinzipien nicht unbegrenzt sein kann, versteht sich von selbst. Aber darauf brauchen wir hier nicht einzugehen.

b) *Verschiedene Methoden des Philosophierens und ihr Einfluß auf die Anordnung der Erkenntniswahrheiten.*

Mit den Prinzipien der Philosophie hängt aufs engste die Methode zusammen. Denn Methode ist nach der ursprünglichen Bedeutung des Wortes Weg nach einem Ziele (μετὰ — ὁδός). Nach dem allgemeinen Sprachgebrauch versteht man unter Methode aber nur den Weg, den die menschliche *Vernunft* einschlagen muß, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Daher haben die Lateiner das griechische Wort μέθοδος nicht einfach mit via, sondern gleich mit « via et ratio » übersetzt.

Schon diese Wortbestimmung läßt erkennen, daß Methode eine gewisse Ähnlichkeit hat sowohl mit der Kunst als mit der Klugheit. Denn auch zum Wesen dieser beiden gehört, daß sie uns ein bestimmtes Ziel erreichen helfen. Die Kunst wird von Thomas bestimmt als « die richtige Erkenntnis des Schaffens » (recta ratio factibilium), und die Klugheit als « die richtige Erkenntnis des Handelns » (recta ratio agibilium : S. Th. I-II 57, 4). Danach unterscheiden sich Kunst und Klugheit dadurch, daß die Kunst wesentlich der Erreichung eines nicht letzten Zieles und der Herstellung eines Werkes dient, die Klugheit dagegen dem Menschen sein Endziel erreichen hilft. Denn im Gegensatz zum Schaffen geht alles Handeln notwendig auf ein Letztes. Dieses aber kann auch etwas anderes sein als das wahre Endziel des Menschen. Darum bedarf der Mensch einer besonderen Fertigkeit, um seinem Handeln immer die Hinordnung auf das *wahre* Endziel zu geben. Diese Fertigkeit nennt man Klugheit. Daraus ist schon zu ersehen, daß Kunst und Klugheit, in ihrem eigentlichen Sinne genommen, *praktische* Fertigkeiten sind. Wie sich aber der Mensch auch rein spekulative Ziele setzen kann, so gibt es auch rein spekulative Methoden. Daher ist der Begriff « Methode » weiter als Kunst und Klugheit. Zwischen Kunst, Klugheit und Methode besteht nur eine Analogie der Verhältnisgleichheit (analogia proportionalitatis propriae).

Nach dem Gesagten kann man die wissenschaftliche Methode bestimmen als die richtige Erkenntnis der anzuwendenden Mittel, um von einer bestimmten Sache eine Wissenschaft zu erhalten. Wir sagen von einer *bestimmten* Sache, weil jede Wissenschaft ihren eigentümlichen Gegenstand hat.

Zuweilen wird die Methode auch objektiv genommen. Dann bezeichnet das Wort die vom Menschen einzuhaltende Ordnung im Gebrauche der Mittel, die etwas zum wissenschaftlichen Erkennen einer bestimmten Sache beitragen.

So scheint die wissenschaftliche Methode nur ein anderer Ausdruck für Logik zu sein, deren Aufgabe ja auch ist, die Verstandestätigkeit ordnungsgemäß so zu leiten, daß eine strenge Wissenschaft entsteht. Aber die Logik hat eine Doppelnatur : sie ist selbst schon eine Wissenschaft, und sodann eine freie Kunst (ars liberalis). Als besondere Wissenschaft kann auch sie nur mittels einer Methode erworben werden. Daraus erhellt schon, daß sie unmöglich mit Methode einfach gleichgesetzt werden darf. Als freie Kunst ist sie freilich ein methodisches Mittel, auf das keine Wissenschaft ganz verzichten kann. Wie aber jede Wissenschaft ihren eigentümlichen Gegenstand, so hat sie außer der Logik noch besondere methodische Mittel. So verlangen Physik und Mathematik andere Weisen der Abstraktion als die Logik, und müssen darum die in ihnen zu verwendenden Begriffe auf andere Weise erworben werden als die logischen. Aus diesem Grunde kann man nur sagen, die Logik *gehöre zu* den methodischen Mitteln.

Während die logischen *Gesetze* in allen Wissenschaften gleich sorgfältig beobachtet werden müssen, ist uns in bezug auf den Gebrauch der verschiedenen methodischen Mittel, die logischen Denkformen nicht ausgenommen, eine große Freiheit gelassen. Nach dem Ausmaß, in dem dieses oder jenes wissenschaftliche Mittel bevorzugt wird, unterscheidet man verschiedene Typen wissenschaftlichen Vorgehens. Die älteste Unterscheidung ist die zwischen Analyse und Synthese. Sie findet sich im wesentlichen schon bei dem Pythagoreer Archytas (400-365 v. Chr.). Andere Unterscheidungen sind z. B. die beschreibende, die genetische, die dialektische, die scholastische und die transzendentale Methode [1]. Ein Vergleich dieser verschiedenen Methoden läßt leicht erkennen, daß sie einander zum Teil ausschließen, zum Teil aber auch gegenseitig ergänzen. Soweit sie sich ergänzen, müssen sie

[1] Vgl. *Eisler Rud.*, Wörterbuch der philos. Begriffe. Berlin 1929⁴. Bd. II, 141.

miteinander verbunden werden, damit eine vollkommene Wissenschaft entsteht. So kann nicht einmal die Logik rein synthetisch vorgehen. Muß doch auch die Logik ihre Begriffe aus der Erfahrung gewinnen und immer wieder nach dieser sich richten. Wie will einer z. B. die möglichen Aussageweisen ohne jeden Gebrauch der analytischen Methode ausfindig machen ?

In der Frage, welcher Methode der Vorzug gebühre, weist die philosophische Literatur der Neuzeit große Gegensätze auf. Der Streit dreht sich besonders um den wissenschaftlichen Wert von Synthese und Analyse, oder, was dasselbe ist, von Deduktion und Induktion. Während *Kant*, *Hegel*, *Schelling* und ihre Schulen die Philosophie ganz synthetisch zu gestalten suchten, wollten z. B. Bacon von Verulam und die Positivisten mit August *Comte* an der Spitze nur die Analyse gelten lassen. Die Unsicherheit, die dadurch in den Gebrauch dieser beiden Methoden gekommen ist, macht sich bis tief in die scholastischen Kreise bemerkbar. Nicht nur in der Naturphilosophie, sondern auch in der Kriteriologie, in der Theodizee und in der Ethik wird ein förmlicher Kampf um die beste Methode geführt. Wir stimmen *Otto Willmann*[1] bei, der die Weisung der Unterrichtslehre verallgemeinert : « Analyse, wenn nötig, Synthese, wenn möglich, d. h. Ausgehen von der Erfahrung, dem Gesichtskreise, dem Gegebenen, wo es gilt, die Basis zu sichern ; aber Betrachtung von den herrschenden Höhepunkten, von lichtspendenden Prinzipien aus, wenn die Bearbeitung des Stoffes diesen weit genug entgegengeführt worden ist. » Recht hat auch *Hans Meyer*[2], wenn er bemerkt, in keiner Wissenschaft sei bloß eine Methode erlaubt, sondern eine gewisse Verbindung der Methoden bleibe immer das beste. Es gebe keine absolut beste Methode. Schon Aristoteles habe gefordert, daß die Methode der Natur des Gegenstandes angepaßt werde[3].

Sanseverino[4] zählt drei Gesetze einer guten Methode auf : die-

[1] Analyse und Synthese im Geistesleben der Gegenwart, in : Aus der Werkstatt der Philosophia perennis. Freiburg 1912, 166.

[2] A. a. O. 20.

[3] Met. II 2, 995 a 15 : Τὴν δ'ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μη ἔχουσιν ὕλην. (Dieses Buch wird jetzt dem Rhodier Pasicles zugeschrieben.)

[4] *Sanseverino Caietanus*. Institutiones seu Elementa Philosophiae christianae. Neapoli 1885. Vol. 1, 184 sq. : « Prima methodi lex praecipit, ut in veri investigatione a notis ad ignota, sive, ut dici solet, *a magis notis* ad *minus nota* progrediatur ... Altera lex iubet a noto ad ignotum *gradatim* progredi, ita ut singulae conclusiones ex principiis proximis eliciantur, neque ullus inter eas hiatus existat ... Tertia

selbe muß erstens vom Bekannteren zum weniger Bekannten fortschreiten, zweitens dieses so tun, daß in der Entwicklung keine Stufen übersprungen werden, sondern daß jede Schlußfolgerung aus ihrem unmittelbaren Prinzip gezogen wird, und endlich, daß alles Nachfolgende mit dem Vorausgegangenen innerlich zusammenhängt.

Es braucht kaum eigens bemerkt zu werden, daß die Beobachtung dieser Gesetze und damit die ganze Anordnung der Gedanken ein anderes Aussehen erhält, je nachdem diese oder jene Methode bevorzugt wird. Nun schreibt aber, wie wir gesehen, die Philosophie selbst kein bestimmtes Ausmaß vor, in dem die verschiedenen Methoden anzuwenden sind. Denken wir z. B. an die Psychologie, die in eine spekulative und eine empirische unterschieden wird. Welche Möglichkeiten der Abwechslung im Gebrauch der Methoden bietet schon dieser eine Teil der Philosophie! Daher gilt von den Methoden das gleiche wie von den Prinzipien: sie allein ermöglichen schon so viele Variationen, daß keiner den anderen im Philosophieren zu kopieren braucht.

Die dem Menschen überhaupt gestellte Aufgabe ist so reich an Möglichkeiten, daß jeder sich in ihrer Erfüllung vollkommen auswirken kann. Sie läßt dem einzelnen sogar einen sehr weiten Spielraum zum Gebrauche seiner Willensfreiheit. Weder Beruf noch Umwelt bestimmt unsere Lebensform ganz. Daher können auch Menschen mit gleichem Berufe und in denselben Verhältnissen ihr Leben sehr verschieden gestalten. Es ist dazu nicht einmal erforderlich, daß die einzelnen das eigens beabsichtigen. Im Gegenteil, jede Sucht, es in allem anders zu machen als die übrigen Menschen, macht nur lächerlich. Die sogenannten Originale werden mit Recht für verdreht gehalten. Echte Originalität ist nichts anderes als die volle Auswirkung einer konkreten menschlichen Einzelnatur. Je mehr der einzelne seine ganze Kraft aufbietet, um an der Erfüllung der dem Menschen überhaupt gestellten Aufgabe mitzuarbeiten, desto origineller wird sein Beitrag. Das gilt auch von der Philosophie. Ohne es zu wollen, philosophiert jeder wahre Philosoph auf seine eigene Weise, und ohne der Wahrheit Eintrag zu tun, kann jeder seiner Philosophie eine ganz persönliche Note geben.

lex statuit *connexionem* inter omnes progressionis gradus servandam esse, ita ut in illam nulla irrepat enuntiatio cum ea, quae ipsi praecedit, haud connexa ».

Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde.

Von Othmar PERLER, Freiburg.

Eine neue Untersuchung jener Ignatius-Texte aus dem Römerbriefe, die für oder gegen einen Rechtsvorrang der römischen Gemeinde, für oder gegen den Aufenthalt und Bekenntnistod der Apostelfürsten Petrus und Paulus in Rom ausgewertet werden, mag als müßiges Unterfangen erscheinen, nachdem Th. Zahn, J. B. Lightfoot, Ad. Harnack, Dom J. Chapman, F. X. Funk zu Ende des vorigen Jahrhunderts — und seither andere — keine Einigung herbeizuführen vermochten. Nachdem jedoch heute der literarische Sturm, der ehemals den Blick vielleicht doch getrübt hat (Harnack, Funk, Chapman), verebbt ist, dürfte ein neuer Versuch nicht ganz unberechtigt sein.

Man wird sich freilich der Eigenart dieses Syrers bewußt bleiben müssen, seiner so persönlichen, in ihrer orientalischen Bildhaftigkeit so reichen, in ihren Gedankenverbindungen so kühnen, in ihrer Leidenschaftlichkeit so unbändigen Ausdrucksweise. Nur eine geduldige philologische Analyse, ein feinfühliges Einleben in die Denk- und Gemütsart dieses Schriftstellers, ein beständiges Vergleichen mit Parallelstellen aus ihm selbst können in diesem Falle Wege zum Verständnis sein. Von den vier für unsere Frage in Betracht fallenden Stellen : Überschrift, Kapitel 3, 1 ; 4, 3 ; 9, 1, soll daher ein ausführlicher *Kommentar* versucht werden. Die hauptsächlichsten Ergebnisse desselben werden am Schlusse zusammengefaßt. Sie seien hier wegleitend in zwei Worten vorausgeschickt : Für die viel umstrittene Überschrift wird eine neue Auslegung vorgeschlagen : Die römische Gemeinde ist führend im *Glauben* und in der Liebe. Die Zeugnisse des Ignatius über die römische Gemeinde, seine Auffassung vom römischen Vorrang, seine Stellungnahme zu ihm werden vom ersten *Klemensbrief* her neu beleuchtet und bewertet, und zwar insbesondere auf Grund nicht oder nicht genügend beachteter Beweise für die Abhängigkeit des Römerbriefes vom Klemensbriefe.

Die Überschrift[1].

Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος,

τῇ ἠλεημένῃ ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ ἠγαπημένῃ καὶ πεφωτισμένῃ ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα, ἅ ἔστιν, κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν,

ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ἀξιόθεος, ἀξιοπρεπής, ἀξιομακάριστος, ἀξιέπαινος, ἀξιοεπίτευκτος, ἀξιόαγνος καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης, χριστόνομος, πατρώνυμος,

ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ πατρός· κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ, πεπληρωμένοις χάριτος θεοῦ ἀδιακρίτως καὶ ἀποδιϋλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ θεῷ ἡμῶν, ἀμώμως χαίρειν.

« Ignatius, auch Gottesträger (genannt),

der Kirche, der Erbarmung zuteil geworden ist in einer Herrlichkeit, wie sie dem höchsten Vater und Jesus Christus, seinem einzigen Sohne, eigen ist, die geliebt und erleuchtet worden ist — durch den Willen dessen, der alles Seiende will — gemäß dem *Glauben* und der *Liebe* zu Jesus Christus, unserem Gott ;

die denn auch den Vorsitz führt (führend, leitend ist) am Ort des Gebietes der Römer als Gottes würdige, als der Auszeichnung würdige, als der Seligpreisung würdige, als des Lobes würdige, als des Erfolges würdige, als würdigerweise reine (im *Glauben*) und, sofern sie in der *Liebe* führend ist, als 'Beobachterin-des-Gesetzes-Christi', als 'Mit-dem-Namen-des-Vaters-Ausgezeichnete' ;

die ich denn auch grüße im Namen Jesu Christi, des Sohnes des Vaters ; jenen, die dem Fleische und Geiste nach jedem seiner Gebote geeint, mit der Gnade Gottes unzertrennlich erfüllt, von jeder fremden Farbe geklärt sind, in Jesus Christus ohne Tadel höchste Freude ! » (beste Grüße).

[1] Die hier in der Regel benutzte Ausgabe ist jene von *Karl Bihlmeyer*, Die apostolischen Väter (Tübingen 1924). Außer dieser werden vorzugsweise jene von *J. B. Lightfoot*, The Apostolic Fathers, Part II Vol. 2 (London 1885) und *F. X. Funk-F. Diekamp*, Patres Apostolici [2] (Tübingen 1901 und 1913) zu Rate gezogen. Die Ignatiusbriefe sind mit dem Anfangsbuchstaben der Adressaten bezeichnet E(pheser), M(agnesier), T(rallianer), R(ömer), Ph(iladelphier), S(myrnäer), P(olykarp).

Diese Überschrift ist unter den Ignatiusbriefen nicht nur von allen die längste, an Ehrentiteln reichste — das ist niemanden entgangen —; sie ist auch mit großer literarischer Sorgfalt aufgebaut. Drei gleichmäßige, unter sich selbst wieder mehr oder weniger symmetrisch angeordnete Teile entsprechen einander. Der erste erwähnt außer dem Absender die reiche Begnadigung (Barmherzigkeit, näherhin Liebe und Erleuchtung), welche der Gemeinde von Gott zuteil wurde. Der zweite preist die der erwähnten Begnadigung entsprechende, einzigartige Würde und Haltung der römischen Gemeinde, die sich dadurch über alle andern erhebt. Der dritte schließt unter Wiederholung der vorausgehend erwähnten Vorzüge mit der üblichen Grußformel. Dieser Aufbau wird bereits äußerlich sichtbar durch den zweimaligen rückbezüglichen Anschluß (ἥτις, ἥν), innerhalb der Teile durch die regelmäßig wiederkehrende (häufig durch das beiordnende Bindewort καί betonte) Zwei- bezw. Dreigliedrigkeit. Zu Ermittlung des gedanklichen Inhaltes ist er nicht belanglos. Eine ähnliche Kompositionstechnik findet sich auch an andern, besonders emphatischen Stellen [1]. Parallelismus (wenigstens soweit es sich nicht um den antithetischen handelt) und Stellung des Zeitwortes am Anfang des Satzes verraten semitische Denkart; aber auch der Einfluß des asianischen gekünstelten Stiles, der bekanntlich in der zeitgenössischen zweiten Sophistik eine hohe Blüte erreichte und gerade in Kleinasien und im nahen Rhodos liebevolle Pflege fand, ist unverkennbar.

Der *erste Teil* der Überschrift bietet keine besondere Schwierigkeit. Wir finden ihn inhaltlich wieder in der Überschrift zum Brief an die Smyrnäer: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, ἐκκλησίᾳ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἠλεημένῃ ἐν πάντι χαρίσματι, πεπληρωμένῃ ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ κ. τ. λ. Der Römerbrief unterscheidet sich nur durch eine Steigerung: ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου « in der *Herrlichkeit* des Vaters » statt ἐν μεγέθει θεοῦ πατρός « in der *Größe* des Vaters » in E insc.. Diese μεγαλειότης ist dazu die Herrlichkeit « des *höchsten* Vaters » (nur hier) und « seines *einzigen* Sohnes » (nur hier; vgl. Joh 1, 14; 3, 16. 18). Diese Gemeinde ist « geliebt und erleuchtet worden durch den Willen jenes, der alles will, was existiert » (nur hier). Μεγαλειότης und die damit verwandten Wortbildungen μεγαλωσύνη, μεγαλεῖον, μεγάλως, μεγαλύνω, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοπρεπής, μεγαλορήμων müssen ander-

[1] Für gewöhnlich sind die (häufig antithetischen) Parallelsätzchen kürzer, hastig aneinandergereiht. Vgl. E 7, 2; T 7, 2; 9, 1-2; R 4, 3; Ph 7, 2; S 6, 2; P 6, 1-2.

seits geradezu als eine Eigentümlichkeit des ersten Klemensbriefes bezeichnet werden [1]. Zum Ausdruck : « Durch den Willen dessen, der alles will, was existiert » ist zu vergleichen I Kl inscr. : χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ παντοκράτορος θεοῦ. Ignatius ist die Wendung sonst nicht geläufig, Klemens aber eigentümlich [2].

Der Inhalt dieser Erbarmung wird näher umschrieben als eine Liebesbezeugung und eine Erleuchtung, deren Ursache und Maß der Wille des Allmächtigen, deren Wirkung Glaube und Liebe sind, die Jesus Christus, unsern Gott, zum Gegenstand haben.

'Εν θελήματι hat entgegen der Übersetzung Harnacks (« er leuchtet im Willen ») [3] kausale Bedeutung « durch den Willen », wie in E inscr. τῇ προωρισμένῃ . . . ἐν θελήματι τοῦ πατρός (Wiedergabe von Paulus Eph 1, 5 προορίσας ἡμᾶς . . . κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ), wie bei Paulus Röm 1, 10 ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, was Ignatius R 1, 1 überträgt ἐάνπερ θέλημα ᾖ. Ignatius nennt daher hier wie in den Überschriften der gleichzeitig zu Smyrna verfaßten Briefe an die Epheser, Magnesier und Trallianer die *Ursache* der Heilsgnaden. [4]

Κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην « geliebt und erleuchtet . . . gemäß dem Glauben und der Liebe zu Jesus Christus ». Die Bedeutung dieses Zusatzes, obwohl bereits in den vorausgehenden Partizipien ἠγαπημένῃ καὶ πεφωτισμένῃ enthalten, scheint bis jetzt entgangen zu sein. Er kündet bereits den Doppelgedanken Glaube-Liebe des folgenden zweiten Teiles der Überschrift an. Einzig Chapman [5] streift beiläufig diese Bedeutung, indem er aus dem Doppelbegriff die nur auf dem Gedanken der Liebe bauende Steigerung Harnacks (ἐκκλησίᾳ ἠγαπημένῃ — ἐκκλησίᾳ πεφωτισμένῃ κατὰ ἀγάπην 'I. X., — ἐκκλήσια, ἥτις καὶ προκάθηται τῆς

[1] Über zwanzig Stellen (1, 1. 2 ; 9, 1-2 ; 15, 5 ; 16, 2 ; 17, 2. 5 ; 19, 2 ; 20, 12 ; 24, 5 ; 26, 1 ; 27, 4 ; 32, 1. 3 ; 36, 2 ; 45, 7 ; 49, 3 ; 58, 1 ; 60, 1 ; 61, 3 ; 64 ; 65, 2) gegen zwei in Ignatius R inscr. und E 10, 2. Einige Stellen bei Klemens sind aus der Bibel.

[2] Zur Gepflogenheit, bekannter Briefe Adressen nachzuahmen vgl. unten S. 425 f. Daß der Ausdruck παντοκράτωρ Klemens eigentümlich ist (vgl. auch 1 Kl 2, 3 ; 32, 4 ; 56, 6 [Job 5] ; 60, 4 ; 62, 2), erhellt auch aus dem Umstand, daß er in der Adresse von Paulus I. Korintherbrief fehlt, obwohl diese von Klemens nachgeahmt wurde.

[3] *Ad. Harnack*, Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde, Sitzungsberichte d. k. preuß. Akademie d. Wiss. Berlin 1896, I, VII, 114.

[4] M inscr. εὐλογημένῃ ἐν χάριτι θεοῦ ; vgl. S. 11, 1. T inscr. ἠγαπημένῃ θεῷ. Anders in Ph inscr. ἐν ὁμονοίᾳ ; S inscr. ἐν παντὶ χαρίσματι, wo aber der Sinn eindeutig ist.

[5] *D. Jean Chapman*, Saint Ignace d'Antioche et l'Eglise romaine, Revue bénédictine 13 (1896) 388 Anm. 1.

ἀγάπης) als unbegründet ablehnt. Freilich stellt sich hier eine textkritische Schwierigkeit, in der Überschrift die einzige von etwelcher Bedeutung. Κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην überliefern : Unter den griechischen Handschriften nur Cod. Taurinensis Gr. A 17 (= T), die aus einer syrischen Übersetzung stammende armenische (= A), die armenische Übersetzung des den Römerbrief enthaltenden Martyriums (= Am), die von C. Wessely[1] in den Anfang des 4. Jahrhunderts verlegte koptische Übersetzung (= C), schließlich die längere griechische Rezension und deren lateinische Übersetzung (= g und l). Κατὰ ἀγάπην allein : Alle andern griechischen Handschriften (G H K), die lateinische Übersetzung der kürzeren Rezension (= L), die syrische Übersetzung im Martyrium Ignatii (= Sm), schließlich der griechische Text im Martyrium bei S. Metaphrastes (= M). Diese handschriftliche Überlieferung spricht eher für die zweite Lesart. Ihr gaben daher Zahn, Funk, Hilgenfeld den Vorzug, während Lightfoot gestützt auf die Parallelen E 14, 1 ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην κ. τ. λ. und E 20, 1 der ersteren den Vorzug gab ; jetzt, im Anschluß an Lightfoot, auch K. Bihlmeyer. Dieser konnte dazu erstmals einen Zeugen der kürzeren griechischen Rezension anführen (= T). Aber auch die armenischen Versionen und insbesondere die koptische Übersetzung sind keineswegs zu verachten, so daß die handschriftliche Bezeugung der ersten Lesart heute nicht als ungenügend bezeichnet werden kann. Daß sie die richtige ist, folgt wesentlich aus anderen Erwägungen : Die ungewöhnlich weite Entfernung der Bestimmung κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην von den Verben ἠγαπημένῃ καὶ πεφωτισμένῃ ließ dieselbe als eine Ergänzung zu ἐν θελήματι Ἰ. Χ. auffassen : « Erleuchtet im Willen des Allmächtigen gemäß dem Glauben und der Liebe Jesu Christi » (Genitivus possessivus, statt obiectivus). Zu vergleichen ist damit E inscr. ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ. In diesem Falle wurde der Ausdruck κατὰ πίστιν « gemäß dem *Glauben* Jesu Christi, unseres *Gottes* » unverständlich. Er mußte daher verschwinden. Ähnliche, durch Mißverständnisse hervorgerufene Auslassungen in R 4, 1 γράφω πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις T S Sf A Am C g (beinahe die gleichen Zeugen wie R inscr.) gegen G H L Sm M, die πάσαις weglassen ; in E 1, 3 ἐν σαρκὶ ἐπισκόπῳ G L gegen S A g, bei denen ἐν σαρκί fehlt. Wichtiger ist, daß Glaube *und* Liebe zwei Grundbegriffe in Ignatius' Gedankenwelt sind. Lightfoot und nach ihm Bihlmeyer haben dafür auf E 14, 1 und 20, 1 verwiesen.

[1] Sitzungsberichte d. Wiener Akademie d. Wiss. 172, 4 (1913) 10.

Tatsächlich steht die beste Parallele in der Überschrift zum Brief an die Smyrnäer (ἠλεημένῃ . . . πεπληρωμένῃ ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ), ja, in jedem Briefe werden die Begriffe Glaube und Liebe abgewandelt. Die wichtigsten Stellen kommen bald in einem weiteren Zusammenhange zur Sprache [1]. Es ist daher ohne Zweifel zu übersetzen : « Die Kirche, die geliebt und erleuchtet worden ist . . . gemäß dem Glauben und der Liebe zu Jesus Christus ». Der unerschaffenen Liebe Gottes zu uns entspricht als Gnadenwirkung die geschaffene christliche Liebe in uns ; der göttlichen Erleuchtung entspricht der unverfälschte Glaube an Jesus Christus, unseren Gott. Die chiastische Wortstellung ist rhetorische Figur.

Heiß umstritten ist der *zweite Teil* der Überschrift. Er führt im wesentlichen den Gedanken der göttlichen Liebesvermittlung und Glaubenserleuchtung weiter : Die römische Gemeinde ist von Gott nicht nur besonders geliebt und erleuchtet worden ; sie ist tatsächlich denn auch unter allen Gemeinden führend im Glauben und in der Liebe.

Bereits die Einführung ἥτις καί deutet dies an, sofern dadurch eine Steigerung (καὶ = denn auch) des Vorausgehenden (Glaube und Liebe) ausgedrückt, die römische Gemeinde besonders gezeichnet wird (ἥτις) [2]. Die Verbindung ἥτις καί bezw. ὅστις, ὅπερ, ὥσπερ καὶ als Ausdruck der steigernden Weiterführung eines unmittelbar vorausgehend erwähnten Gedankens ist bei Ignatius recht häufig : E 4, 1 πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, ὅπερ καὶ ποιεῖτε. E 15, 3 ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν, ὅπερ καὶ ἔστιν. Ähnlich R 2, 1 θέλω ὑμᾶς θεῷ ἀρέσαι, ὥσπερ καὶ ἀρέσκετε. P 1, 2 ; 4, 1 usw. Beispiele aus den Papyri der Ptolomäerzeit hat Edwin Mayser zusammengestellt [3].

Προκάθηται, hier allein, entgegen der bei den andern Überschriften sich gleich bleibenden Formel τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν Ἐφέσῳ, ἐν Μαγνησίᾳ usw., unterscheidet die römische Gemeinde als jene, die nicht bloß « *ist* », sondern « *vorsitzt* ». Der Sinn wird am leichtesten ermittelt, wenn das parallellaufende Partizip προκαθημένη τῆς ἀγάπης zum Ausgangspunkt genommen wird. Denn es ist nicht anzunehmen, daß die beiden einander so nahe stehenden Ausdrücke verschiedene Bedeutung haben, zumal das Partizip das Verbum finitum nur wieder aufgreift.

Προκαθημένη τῆς ἀγάπης kann aber nur heißen « der Liebe vorsitzend,

[1] Unten S. 430-432.

[2] Vgl. R 9, 1 ; Ph inscr. ; E 14, 1 ; Ph 3, 1 ; im NT Lk 2, 4 ; R 16, 3-13.

[3] Grammatik d. griech. Papyri aus der Ptolomäerzeit, Bd. II, 3 (Berlin-Leipzig 1934) 144 § 164, 12, ii, 3.

vorstehend, leitend, führend in der Liebe». Man glaubte, den Ausdruck «Liebe» näher bestimmen zu müssen als «Liebestätigkeit», besonders mit Rücksicht auf den Brief des Bischofs Dionysios aus Korinth an Papst Soter[1] (Pearson, Lightfoot, Zahn, Harnack, D. W. Bauer u. a. m.) oder als «Liebesbund» (Funk, Chapman u. a. m.). Ἀγάπη heißt aber weder hier in der Überschrift: κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην, was doch das Nächstliegende ist, noch sonstwie bei Ignatius etwas anderes als «Liebe», freilich nicht nur im engen Sinne von «Liebestätigkeit» (Nächstenliebe), sondern in der vollklingenden, umfassenden Bedeutung von christlicher, übernatürlicher Liebe, wie Ignatius sie vor allem bei Paulus und Johannes vorfand. Keine einzige von Funk[2] angeführte Stelle für die Sinndeutung «Liebesbund» vermag zu überzeugen.

Zum Überfluß sei auf die Übersetzungen hingewiesen, von denen keine die Auffassung Funks stützt. Anglolatina (= L)[3]: praesidens in caritate, Christi habens legem, Patris nomen. Lateinische Übersetzung der langen Rezension (= l)[4]: fundatae in dilectione et lege Christi, paternum nomen habenti. Syrische gekürzte Übersetzung (= S), nach W. Wright-Lightfoot[5]: worthy of prosperity, and presideth in love, and is perfected in the law of Christ unblameable. Der koptische Übersetzer weiß überhaupt nichts anzufangen mit προκαθῆσθαι; er ändert aber seine Vorlage so, daß ἀγάπη (das übrigens unverändert aus dem Griechischen übernommen wird) nur Liebe bezeichnen kann. C. Wessely[6] setzt den koptischen Text folgendermaßen ins Griechische zurück: ἥτις ἐστὶ ἐν τοῖς τόποις χωρίου Ῥωμαίων . . . ἀξιόαγνος ἐν τῇ ἀγάπῃ καὶ τῷ νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.

Freilich müssen wir uns mit der ungewöhnlichen Metapher «über die Liebe, in der Liebe den Vorsitz führen» abfinden. Funk hat sich

[1] KG IV 23, 10 (GCS Eus. II 1, S. 376-378 *Ed., Schwartz*): Lob der römischen Nächstenliebe: «Von Anfang an hattet ihr den Brauch, allen Brüdern auf mannigfache Weise zu helfen und vielen Gemeinden in allen Städten Unterstützungen zu schicken» usw. (Übersetzung *Ph. Haeuser*).

[2] Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, I. Bd., Paderborn 1897, S. 8 ff. In der Tat handelt es sich in den von Funk zum Beweis angeführten Stellen um die *Liebe* der Gemeinden, was vor allem der Zusammenhang beweist. Man vergleiche die trefflichen Bemerkungen von *Albert Ehrhard*, Die Kirche der Martyrer (München 1932), S. 275 f.

[3] *Lightfoot*, II, ii, 2, S. 646. [4] *Funk-Diekamp*, 2, S. 259.

[5] P. II, ii, 2, S. 666 u. 674. Ähnlich auch der syrische Übersetzer des Briefes im Martyrium Antiochenum «die den ersten Sitz in der Liebe (ḥubbā) innehat».

[6] Sitzungsberichte d. Wiener Akademie d. Wiss. 172, 4 (1913) 50.

immer gegen dieselbe gesträubt, weil « προκ. nirgends diese Bedeutung hat », « weil es nicht gelungen ist, eine Parallelstelle für diese Auffassung beizubringen »[1]. Dagegen ist zu bemerken, daß wir in keiner Lösung einer ungewöhnlichen Metapher ausweichen können : Entweder ist ἀγάπη (Liebesbund) metaphorisch gebraucht oder προκαθῆσθαι. Übrigens wird auch in der Annahme Funks προκαθῆσθαι bereits metaphorisch verwendet. Die römische Gemeinde als Gemeinschaft kann doch nur im übertragenen Sinne den Vorsitz führen. Anders in M 6, 1, wo es vom Bischof heißt, er führe den Vorsitz und in M 6, 2, wo offenbar die Presbyter als Vorsitzende bezeichnet werden. Außerdem wird die Metapher (« in der Liebe den Vorsitz führend ») durch das (absolut zu nehmende) Verbum finitum προκάθηται bedingt, dadurch verständlicher, in ihrer Ungewohnheit abgeschwächt. Bei Ignatius, der in der Überschrift des Römerbriefes allein mehrere in der Literatur einmalige Ausdrücke gebraucht, dessen Bildersprache an Kühnheit ihresgleichen sucht (vgl. E 9, 1-2), darf der Einwand der Ungewohntheit nicht erschrecken. Auffällige, fremde Metaphern waren eine Eigentümlichkeit des sophistischen Stiles, dessen Einfluß auf Ignatius auch anderswo ersichtlich ist. Der von Lightfoot[2] angeführten Parallelstelle aus den Pseudo-Klementinen Ep. Cl. 2, 17 τῆς ἀληθείας προκαθεζόμενον kann man ebenfalls nicht jeden Wert absprechen.

Das Partizip προκαθημένη hat weiterhin kausale Bedeutung wie an so vielen anderen Stellen E 1, 1; 7, 1; 8, 1; M 7, 1; T 3, 1; 5, 1; 8, 1; R 9, 2; Ph 5, 2; S 12, 1 usw. Es gibt die Erklärung, den Grund an, warum die römische Gemeinde χριστόνομος, πατρώνυμος ist : Weil, sofern der Liebe vorstehend, ist sie « Eine-das-Gesetz-Christi-Haltende », « Eine-mit-dem-Namen-des-Vaters-Bezeichnete ». Beide Ruhmestitel werden nur der römischen Gemeinde gegeben. Sie sind aufeinander hingeordnet : Wer das Gesetz Christi hält, der ist mit dem Namen des Vaters ausgezeichnet, der nimmt an der Natur des Vaters teil, entsprechend der Auffassung der Alten (vgl. auch Apk 2, 17; 3, 12; 14, 1; 19, 20). Sie stammen aus der paulinischen und johanneischen Gedankenwelt, in der sich Ignatius allenthalben bewegt[3]. Das neue Gesetz Christi,

[1] Kirchengeschichtl. Abhandl. I (1897) 8 f.

[2] P. II, ii, 1, S. 192.

[3] Vgl. *E. von der Goltz*, Ignatius als Theologe, Texte und Untersuchungen XII, 3 (Leipzig 1894); *Paul Dietze*, Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium, Theol. Studien u. Kritiken 78 (1905) 563-603; *H. J. Bardsley*, The testimony of Ignatius and Polycarp to the writings of St. John, Journal of theol. studies 14 (1913) 207-220, 489-499.

an dem man seine Jünger erkennt, *sein* Gesetz ist das Gesetz der Liebe (Joh 13, 34 ; 14, 15 ; 15, 12 ; 1 Joh 3, 11. 23 ; 2 Joh 5 f. ; Gal 6, 2 : « Ein jeder trage des andern Last und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen » ; Röm 13, 8-10 ; vgl. 1 Kor 9, 21 ; 1 Klem 49, 1 [1]). Wer das Gesetz Christi hält, ist Kind Gottes, hat Gott zum Vater, wird nach ihm benannt, wird seiner Natur teilhaftig — ein vor allem Johannes geläufiger Gedanke : « Laßt uns einander lieben, denn die Liebe ist aus Gott, und jeder der liebt, ist aus Gott gezeugt und erkennt Gott » (1 Joh 4, 7) — diese Johannesstelle mit ihrem Doppelbegriff Liebe-Erkenntnis (Glaube), ihrer Wechselwirkung Gottes Liebe — unsere Liebe, Liebe und Gotteskindschaft (vgl. 1 Joh 3, 1), möchte man geradezu als eine der Quellen unserer Überschrift bezeichnen (vgl. 1 Joh 5, 1-5). Ignatius selbst schreibt M 5, 2 : « Es gibt zweierlei Münzen, die eine ist Gottes, die andere der Welt, und jede hat das ihr aufgeprägte eigene Bild, die Ungläubigen (das Bild) dieser Welt, die in *Liebe Gläubigen* aber durch Jesus Christus das *Abbild* Gottes des *Vaters.* »

Damit ist der Weg zum Verständnis des Verbum finitum προκάθηται sowie des ganzen Relativsatzes erschlossen. Προκάθηται heißt, wie in der Partizipalform, « den Vorsitz führen », aber nicht im engen, juristisch-technischen, wörtlichen Sinne, wie dies in M 6, 1. 2 für den Bischof und die Presbyter der Fall ist, sondern in einem weiteren, unbestimmteren, aber, wie in M 6, 1 *absoluten* Sinne, der gerade wegen seiner Weite den technisch-juristischen Sinn nicht auszuschließen braucht.

Ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων ist daher Ortsangabe und nur das, entsprechend den Ortsangaben der übrigen Adressen. Lightfoot [2] hat diese Möglichkeit zugegeben. Funk [3], Chapman [4], Thiele [5] u. a. m. haben dieser Lösung mit Recht den Vorzug gegeben. Deswegen werden die langen, durch die Ungewöhnlichkeit dieser Ortsbezeichnung veranlaßten Untersuchungen hinfällig. In keiner Weise wird damit der Bereich angegeben, über den sich der Vorrang erstreckt (Römerreich, Italien, suburbikarische Bistümer) [6]. Chapman [7] dürfte das Richtige getroffen

[1] « Wer Liebe in Christus hat, der erfülle das Gebot der Liebe ».

[2] P. II, ii, 1, S. 190 f.

[3] Patres Apostolici I [2] 252.

[4] A. a. O. S. 389.

[5] Vorrang der Liebe, Theologie und Glaube 19 (1927) 708, Anm. 17.

[6] Vgl. dazu die Anmerkung bei *Funk*, Patres Apostolici I [2] 252 f. Aber auch die Textverbesserung ἐν τόπῳ Χριστοῦ, welche *J. S. Phillimore*, Journal of theol. studies 19 (1918) 272-276, gegen die einheitliche Textüberlieferung vorschlug, wird hinfällig.

[7] Revue bénédictine 13 (1896) 389.

haben, wenn er von emphatischem Pleonasmus spricht, durch den die Bedeutung Roms ehrenvoll hervorgehoben werden soll. Nicht auszuschließen ist jedoch, daß Ignatius an das Vorhandensein mehrerer Gemeinden innerhalb des engeren Gebietes (χωρίου) der Römer anspielt. Nur an eine unter ihnen, an die älteste, hervorragendste ist der Brief adressiert. Diese würde dann zu den übrigen eine ähnliche Stellung einnehmen wie Antiochien zu den Gemeinden Syriens. In diesem Falle würde die eigentümliche Ortsangabe über die Anfänge des römischen Patriarchates Aufschluß geben [1], nicht aber ist sie — das sei wiederholt — Gegenstand des viel weiter und absolut zu fassenden προκάθηται.

Wie zwischen den Adjektiven χριστόνομος, πατρώνυμος und dem Partizip προκαθ. τ. αγ. ein kausaler Zusammenhang besteht, so auch zwischen dem Verbum finitum προκάθηται und den sechs, genauer acht ihm folgenden Epitheta: « Die denn auch den Vorsitz führt am Ort des Gebietes der Römer als (begründende Erklärung des Vorsitzes bezw. Vorranges) eine Gottes würdige, als eine der Auszeichnung würdige, als eine der Seligpreisung würdige, als eine des Lobes würdige, als eine des Erfolges würdige, als eine würdigerweise reine und, weil sie den Vorsitz führt in der Liebe, als « Eine-das-Gesetz-Christi-Beobachtende », als « Eine-mit-dem-Namen-des-Vaters-Bezeichnete ». Die sechs Epitheta schieben sich also nicht wie ein Fremdkörper zwischen Verbum finitum und Partizip (Harnack). Das durch das Bindewort καί von den vorausgehenden Adjektiven sich unterscheidende Partizip ist diesen nicht koordiniert, sondern steht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den beiden letzten. Προκάθηται als verbum finitum wird Träger des Relativsatzes. Dadurch erhält die ganze Satzkonstruktion ihre natürliche Einheit und Festigkeit und ihren logischen Zusammenhang mit dem eingangs erwähnten Begriffspaar Glaube-Liebe. Denn wie die beiden letzten der acht Ruhmestitel Rom wegen des Vorranges in der *Liebe* zukommen (das sagt Ignatius ausdrücklich), so die sechs ersten vorzugsweise wegen eines Vorranges im *Glauben*.

Bereits der Relativanschluß ἥτις καί legte diese Vermutung nahe. Dies deutet auch das Bindewort καὶ προκ. τ. ἀγ. an, da es die Epitheta in zwei Gruppen teilt, jener Zweiteilung entsprechend, die wir auch im ersten Teil der Überschrift fanden: « Geliebt und erleuchtet ... gemäß dem Glauben *und* der Liebe zu Jesus Christus ». Aber auch die Analyse der ersten sechs Epitheta führt zu diesem Ergebnis. Alle sind

[1] So auch *D. W. Bauer*, Die Briefe des Ignatius, in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband 2. Heft 1920, S. 242.

mit ἄξιος zusammengesetzte Wörter, eine im Griechischen häufige, bei Ignatius besonders beliebte Wortbildung [1]. Hier in der Überschrift finden sich, so weit bekannt, nicht weniger als zwei ἅπαξ λεγόμενα : ἀξιεπίτευχτος und ἀξιόαγνος.

᾿Αξιόθεος ist bei Ignatius für die Gemeinde verwendet, außer hier, in T inscr., für Personen in S 12, 2 (Bischof), aufgelöst in E 4, 1 (Priesterschaft), E 2, 1 (Diakon), R 10, 2 (Begleiter des Ignatius), R 1, 1 (Antlitz der römischen Christen). Zu vergleichen ist E 15, 1 « des Vaters würdig ». Synonym wäre θεοπρεπής M 1, 2 ; S 11, 1 ; 12, 2 ; P 7, 2. Das Adjektiv ist somit häufig und charakterisiert die römische Gemeinde nicht besonders. Vielleicht muß der Ausdruck mit dem bei Ignatius beliebten Gedanken in Beziehung gebracht werden, daß es im christlichen Leben nichts Höheres gibt als Gottes, d. h. seines Besitzes würdig zu sein, hier durch Glaube und Liebe (vgl. E 14, 1), einst durch die beseligende Anschauung. Der kürzeste Weg dazu ist das Martyrium (vgl. E 12 ; 2, M 14 ; T 12, 2 ; 13, 3 ; R 1, 2 ; 2, 1 ; 4, 1 ; 5, 3 ; 9, 2 ; P 2, 3 ; 7, 1 ; E 10, 1 ; M 1, 2 ; S 9, 2). In diesem Falle wäre gedanklich zu ergänzen, Gottes, d. h. seines Besitzes würdig durch Glaube und Liebe.

᾿Αξιοπρεπής wohl « der Auszeichnung würdig », von der Grundbedeutung des Verbums πρέπειν her « unter andern sich bemerkbar machen, sich auszeichnen » (vgl. Homer Il. 12, 104). Bemerkenswert ist die Genauigkeit der lateinischen Übersetzung (= l) [2] : eminentia dignae.

᾿Αξιομακάριστος « würdig, glücklich gepriesen zu werden » oder im Anschluß an die alt- und neutestamentlichen Seligpreisungen (Mt 5, 3 ff. ; 16, 17), « würdig der Seligpreisung » (Ad. Harnack). Vgl. E 5, 1 ; Ph 1, 2 ; I Kl 1, 2 : « Wer hat eure vollkommene und sichere Erkenntnis nicht gepriesen » (ἐμακάρισεν).

Die folgenden Epitheta kommen auffallenderweise, im Gegensatz zu den vorausgehenden, nur in der Überschrift zum Römerbrief vor.

᾿Αξιέπαινος « des Lobes würdig ». Die Verbalform ἐπαινεῖν, so weit ich sehe, nur in M 12 und S 5, 2, Substantiv, Adjektiv usw. nirgends. Dieser Titel ist offenbar wohl überlegt.

᾿Αξιοεπίτευχτος « des Erfolges würdig ». Die Einmaligkeit dieses

[1] Bei Ignatius außer den sechs in R inscr. erwähnten noch fünf weitere : Ph 5, 2 ἀξιαγχπητος, ἀξιοθαύμαστος, E 4, 1, ἀξιονόμαστος, Ph 2, 2 u. P 3, 1 ἀξιόπιστος, M 13, 1 ἀξιόπλοχος.

[2] *Funk-Diekamp* [2], 2, 259.

Ausdrucks erklärt die zahlreichen Varianten: L digne ordinata[1] = ἀξιεπίτακτος; l fide dignae[2] = ἀξιοπίστευτος (inhaltlich bemerkenswert!). Lightfoot hat von den zwei möglichen Übersetzungen: Würdig, daß man zu ihr gelange, sich mit ihr vereinige (Passiv) oder: Würdig, das Ziel zu erlangen, Erfolg zu haben (Aktiv), der letzteren, im Hinblick auf die syrische und armenische Übersetzung, aber auch wegen der bezeugten Formen ἀνεπίτευκτος (ohne Erfolg), εὐεπίτευκτος (mit gutem Erfolg), mit Recht den Vorzug gegeben. Die passive Bedeutung scheint zwar durch den Anfang des ersten Kapitels des Römerbriefes nahegelegt zu werden: Ignatius drückt hier seine Freude darüber aus, daß er durch sein Gebet erlangt habe, das Antlitz der Römer zu sehen. Indessen wirkt dieser subjektive Gedanke inmitten der vorausgehenden und nachfolgenden Ehrentitel störend.

Ἀξιόαγνος « würdigerweise rein » oder « der Reinheit würdig », nur hier und wie es scheint ἁπὰξ λεγόμενον. Lightfoot übersetzt « worthily pure », Harnack[3] « würdig in Reinheit », Funk « digne casta ». Die Zusammensetzung ἀξ. ἁγνός ist jedoch vielleicht nicht zwingender Grund, die bei den vorausgehenden Epitheta zu Recht bestehende Übersetzungsweise zu ändern. Auch der Lateiner (= l) tut es nicht: « castitate dignae ». Ihm folgt W. Bauer in seinem Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes. In diesem Falle wäre die « Reinheit » der römischen Gemeinde Folge ihrer vorbildlichen Haltung. Indessen ist das Verlassen der vorausgehend angewandten Zusammensetzung mit einem Verbaladjektiv (ἀξιοεπίτευκτος, ἀξιομακάριστος) doch auffallend, so daß wir offenbar nicht zu übersetzen haben « Die römische Gemeinde ist würdig, gereinigt zu werden » (etwa ἀξιοάγνιστος), sondern « Die römische Gemeinde ist schlechthin rein, wie es sich geziemt; sie bedarf der Reinigung nicht ». Diese Wendung erhöht das Lob und steht übrigens im Einklang mit dem Ton des ganzen Briefes. Ihr ist der Vorzug zu geben. Zu vergleichen ist jedoch ἀποδιϋλισμένοις im dritten Teil der Überschrift (so unten). « Würdigerweise rein » nun oder « der Reinheit würdig » gibt, metaphorisch aufgefaßt, guten Sinn, sofern man darunter Reinheit, Unversehrtheit im *Glauben* versteht. Diese Sinndeutung verlangt schon (verbunden mit dem folgenden προκαθ. τ. ἀγάπης) der Parallelismus zum ersten Teil der Überschrift « geliebt und erleuchtet ... gemäß dem Glauben und der Liebe zu Jesus Christus »,

[1] *Lightfoot*, P. II, ii, 2, S. 646. Vgl. M 1, 1 πολυεύτακτον τῆς κατὰ θεὸν ἀγάπης.
[2] *Funk-Diekamp* [2] 2, 258 f.
[3] A. a. O. S. 123.

ebenso zum Schlußteil « den von jeder fremden Beimischung Geläuterten » (ἀποδιϋλισμένοις). Ἁγνός, ἁγνεία bezeichnet freilich in erster Linie die körperliche Unversehrtheit, die Keuschheit, Reinheit besonders bei Frauen ; so bei Ignatius P 5, 2. Es leuchtet aber nicht ein, warum hier *dieser* Gedanke ausgesprochen sein sollte, da er durch den Zusammenhang in keiner Weise nahegelegt wird und da sich auch nichts Ähnliches in den andern Überschriften findet. Hingegen ist der metaphorische, religiöse Sinn « ungebrochene Treue Gott gegenüber, Unversehrtheit im Glauben » bekanntlich im Alten Testament häufig ; im Neuen Testament finden wir ihn z. B. bei Paulus 2 Kor 11, 2-4, bei Johannes Geh. Off. 2, 14 f. ; 20-22 ; Jak 4, 4, vgl. 3, 17. Wahrscheinlich liegt er bei Ignatius nicht nur in R inscr., sondern auch in E 10, 3 vor : « Auf daß kein Giftkraut (βοτάνη) des Teufels unter euch gefunden werde, sondern daß ihr in aller Reinheit (ἁγνείᾳ) und Enthaltsamkeit in Jesus Christus verbleibet, fleischlich und *geistig*. » Damit ist zu vergleichen T 6, 1 : « Von fremdem Unkraut (ἀλλοτρίας βοτάνης) enthaltet euch, das da ist Häresie. » Nicht wörtlich, aber sinngemäß besser Ph 3, 1 : « Hütet euch vor den schlechten Kräutern (κακῶν βοτανῶν) . . . nicht weil ich bei euch Trennung gefunden habe, sondern Läuterung » (ἀποδιϋλισμόν), nämlich im Glauben. Gedanke und Ausdruck (ἀποδιϋλίζω) werden wir völlig gleich wieder finden im dritten Teil unserer Überschrift, parallel zu ἀξιόαγνος. Beiden Metaphern (Reinheit, Läuterung) liegt somit der Gedanke der *Glaubens*reinheit zugrunde. Später dürfte Hermas ἁγνῶς in diesem religiösen Sinne verwenden S IX 25, 2 : « Die Apostel und Lehrer . . . haben keusch das Wort des Herrn gelehrt. »[1] Unzweideutig, im Anschluß an Paulus 2 Kor 11, 2-4 und Eph 5, 26-27, tut es Klemens von Alexandrien Str. III, XII, 80, 2 : Νύμφην καὶ ἐκκλησίαν, ἣν ἁγνὴν εἶναι δεῖ τῶν τε ἔνδον ἐννοιῶν τῶν ἐναντίων τῇ ἀληθείᾳ τῶν τε ἔξωθεν πειραζόντων, τουτέστι τῶν τὰς αἱρέσεις μετιόντων καὶ πορνεύειν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀνδρὸς ἀναπειθόντων, τοῦ παντοκράτορος θεοῦ[2]. Daher ἁγνὴ ἀλήθεια Str. V, IV, 19, 2[3]. Ebenso Origenes : (ἐκκλησίαν) τυγχάνουσαν ἁγνὴν παρθένον διὰ τὴν τῶν δογμάτων καὶ ἠθῶν ὀρθότητα (Joh. Kommentar, Bruchstück XLV[4]).

Führt somit diese Analyse, verbunden mit dem Hinweis auf die unleugbare parallelisierende Kompositionstechnik zum Schlusse, Ignatius schwebe ein Vorrang Roms nicht bloß in der Liebe, sondern auch

[1] *Funk-Diekamp* [2], 1, 620.
[2] GCS *Clemens, Al.* II 232, 11-15 *O. Stählin.*
[3] Ebd. II 338, 25.
[4] GCS *Origenes,* IV 520, 14-17 *E. Preuschen.*

im Glauben vor, so folgt das auch aus der Quelle, der das Lob der römischen Gemeinde entnommen sein mag. Niemand ist entgangen, daß die Überschriften der Eigenart jeder Gemeinde angepaßt sind, daher nicht inhaltsleere Formeln, sondern in der Regel lebensvolle Schilderungen enthalten, sooft wenigstens Ignatius über den Zustand der Gemeinden genauer unterrichtet war. So sind die Überschriften der Briefe an die Trallianer und besonders Magnesier, die Ignatius nicht persönlich kannte, kurz und wenig sagend, wenn wir sie z. B. mit der Adresse des Briefes an die Philadelphier vergleichen. Diese ist lang und voll von Anspielungen. Denn diese Gemeinde kannte Ignatius gut. Auf seiner Reise quer durch Kleinasien war der Martyrer Gast derselben gewesen [1]. Die Epheser hatte er ebenso wenig wie die Magnesier oder Trallianer gesehen. Aber sie waren ihm bekannt durch die Briefe des Apostels Paulus und die Apostelgeschichte, die Paulus' langen Aufenthalt in der kleinasiatischen Hauptstadt bezeugten [2]. An diese glücklichen Beziehungen zum Apostel, insbesondere an den ihnen von Paulus gesandten Brief erinnert Ignatius die Epheser allenthalben (E 9, 1 zu Eph 2, 20 f. ; E 11, 2 und 12, 2 zu Apg. 20, 17 ff. und Eph 3, 4 ; E 15, 3 zu Eph 3, 17). Ignatius' Überschrift zum Epheserbrief kann geradezu als Paraphrase des ersten Kapitels des Paulusbriefes an die gleichen Epheser bezeichnet werden. Die engen Berührungen (bei aller Wahrung der persönlichen Gestaltungskraft) können nur so erklärt werden, daß dem Verfasser der Paulusbrief geradezu vorlag, ihm als Vorbild diente. Man vergleiche : Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ εὐλογημένῃ (Eph 1, 3), ἐν μεγέθει θεοῦ πατρὸς πληρώματι (Eph 1, 19 und 3, 19), τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων (Eph 1, 4-5), εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμονον (Eph 1, 6. 11-12 vgl. 1, 18), ἄτρεπτον ἡνωμένην καὶ ἐκλελεγμένην (Eph 1, 4), ἐν πάθει (vgl. Eph 1, 7) ἀληθινῷ, ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Eph 1, 5. 11), τοῦ θεοῦ ἡμῶν, τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἀξιομακαρίστῳ, τῇ οὔσῃ ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας, πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ἐν ἀμώμῳ (Eph 1, 4) χαρᾷ χαίρειν. Wenn wir von jenen Änderungen absehen, die durch eine Briefadresse notwendig gegeben waren, so sind in des Ignatius Überschrift neu nur die Gedanken, daß die Gemeinde vorausbestimmt sei, unabänderlich *geeint* und auserwählt im *wahren* Leiden zu sein. Beide haben ihren Grund in Ignatius' Absicht, die Gemeinde zur Einheit zu ermahnen und vor den häretischen Doketen zu warnen.

[1] Ph 1 ; 3, 1 ; 7, 1. Der Smyrnäerbrief allein macht eine gewisse Ausnahme.
[2] Apg 18, 19-21 ; 19, 1-20, 1 ; 20, 17-38. 1 Kor 15, 32 ; 16, 8 ; 2 Tim 1, 18.

In gleicher Weise wird Ignatius auch im Römerbrief das Lob des Apostels im Auge haben, daß von diesem den römischen Christen uneingeschränkt wegen ihres Glaubens gespendet wurde, Röm 1, 8 : « Euer Glaube wird in der ganzen Welt verkündet. » Denn gleich nachher lehnt sich Ignatius in unverkennbarer Weise an Paulus' gleichen Römerbrief an : Der Apostel hatte im Anschluß an das den Römern gespendete Lob den heißen Wunsch ausgesprochen, durch sein Gebet es zu erreichen, auch in Rom Früchte seines Apostolates ernten zu dürfen (Röm 1, 9-13). Ignatius beginnt ganz ähnlich : « Nachdem ich durch mein Gebet bei Gott erlangt habe, euer gottwürdiges Antlitz zu sehen, so daß ich sogar mehr erlangt habe, als um was ich gebetet habe — denn gefesselt für Christus hoffe ich euch zu begrüßen, sofern es (Gottes) Wille ist, daß ich bis ans Ende gelange (Anakoluth). » Solche Anspielungen müssen überhaupt Sitte gewesen sein. Der Verfasser des ersten Klemensbriefes erinnert seine Leser ausdrücklich an den ihnen von Paulus übersandten ersten Korintherbrief (47, 1). Er zitiert ihn besonders häufig (47, 1-3 ; 34, 8 ; 37, 5 ; 49, 5 ; 37, 3 usw.). Seine Überschrift entspricht jener Pauli im gleichen Korintherbrief (1 Kor 1, 2). Ähnlich Polykarp in seinem Brief an die Philipper 3, 2 [1]. Vgl. die Anklänge der Überschrift in Ignatius' Römerbrief an die Adresse des ersten Klemensbriefes (so oben S. 416).

Diese Abhängigkeit eröffnet nun vollends den Sinn der Epitheta : Lob ist den Römern von keinem geringeren als von Paulus gespendet worden, daher die emphatische Häufung « der Auszeichnung, der Seligpreisung, des Lobes würdig » (vgl. E 12, 1-2 ; 9, 1-2 zu Eph 2, 20 ff.). Ἀξιοεπίτευκτος kann jetzt nur mehr heißen « des Erfolges würdig ». Ignatius hat Röm 1, 8 richtig vom Fortschritt des Glaubens in Rom, von den Erfolgen der christlichen Predigt in der Kaiserstadt ausgelegt, « so daß die Kunde davon zu den Ohren aller gelangte » (Röm 16, 19). Aber nicht nur das ! Wäre der Glaube Roms nicht unverfälscht, rein gewesen und geblieben, weder Paulus noch Ignatius hätten ihn loben können. Ja, wenn wir den Gedankengängen des Ignatius, der sich ganz in Pauli Vorstellungswelt bewegt, nachgehen wollten, sie vervollständigen dürften, dann würden wir im Sinne des Bischofs aus Syrien diese Reinheit der römischen Gemeinde nicht grundlos als eine unverlierbare, ihr in besonderer Weise zukommende Mitgift bezeichnen, die nicht die

[1] Das Urteil *Th. Zahns*, Geschichte d. neutestamentl. Kanons, I 2 (1889) 816 f., aus Ignatius' Römerbrief ließe sich die Kenntnis um Pauli Römerbrief nicht erweisen, ist daher zu berichtigen.

Gemeinde in den Bund mit Christus eingebracht oder verdient hat, sondern die ihr vielmehr der Vater und sein eingeborner Sohn im Übermaß des Erbarmens geschenkt haben, sie dadurch ihrer Berufung, Aufgabe, Stellung würdig gestaltend: ἀξιόαγνος (vgl. 2 Kor 11, 2-4; Eph 5, 25-27).

Somit besagt das Mittelglied der Überschrift wesentlich, daß die römische Gemeinde nicht bloß von Gott geliebt und erleuchtet worden ist, sondern daß sie denn auch führend, leitend ist im Glauben und in der Liebe. Ersteres (im Glauben) schließt Ignatius vorzugsweise aus dem Römerbrief des Apostels (1, 8), letzteres vermutlich aus dem ersten Klemensbrief. Auf Zusammenhänge mit dem Klemensbrief wurde bereits im ersten Teil der Überschrift hingewiesen. Ausführlicher wird diese Frage weiter unten behandelt werden. Wie Rom das Lob des Apostels zur Zeit des Ignatius noch verdient, so ist auch die Liebe, der im Klemensbrief ein so herrliches Denkmal erstellt ist, nicht erloschen. Ignatius erhofft von ihr, sie werde ihn nicht um die Krone des Martyriums bringen und sich der verwaisten Gemeinde von Antiochien gegenüber hilfreich erweisen (9, 1).

Der *dritte* abschließende *Teil* der Adresse enthält außer einer doppelten Grußformel (vgl. M inscr. T inscr.) einen weiteren dreigliederigen Lobpreis, der aber inhaltlich nichts wesentlich Neues bringt.

Wenn Ignatius auch diesen Teil, wie den zweiten, mit einem steigernden καί einleitet, so geschieht das wohl nicht umsonst. Glaubensreinheit und hervorragende Liebe der römischen Gemeinde sind Grund, weshalb Ignatius dieser besonderen Willkommgruß entbietet. Zu vergleichen wäre 2 Joh 10 f.: « Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht bringt, den nehmt nicht auf ins Haus und entbietet ihm nicht den Gruß; denn wer ihm den Gruß entbietet, nimmt Anteil an seinen schlechten Werken. »

Die Christen Roms sind « dem Fleische und dem Geiste nach geeint jedem seiner (Christi) Gesetze ». « Sein Gesetz » erinnert an das vorausgehende χριστόνομος, so daß Ignatius hier an die Liebe der Römer denken könnte. Das gleiche scheint auch der Parallelismus zu den zwei ersten Teilen nahezulegen. Doch könnte der Gedanke auch weiter sein: Die Römer sind dem Fleische und Geiste nach, d. h. mit Leib und Seele, ganz dem Gesetze Christi geeint durch *Glaube und Liebe.* Zu vergleichen ist, außer 1 Joh 3, 23 M 13, 1-2: « Bemühet euch, in den *Verordnungen des Herrn* und der Apostel befestigt zu werden, damit ihr in allem, was ihr tut, guten Fortgang habet an *Fleisch und Geist,* an

Glaube und Liebe, im Sohn und im Vater und im Geiste. » Vgl. M 1, 2; S 1, 1; 13, 2.

« Jenen, die erfüllt sind mit der Gnade Gottes in untrennbarer, unerschütterlicher Weise ». Die « Gnade Gottes » ist die vom Vater durch Christus geschenkte Heilsgnade (vgl. E 11, 1; M 8, 1; S 13, 2), ähnlich dem Erbarmen, das der Gemeinde zuteil wurde (Anfang der Überschrift). Von dieser Gnade lassen sich die Römer nicht trennen (ἀδιακρίτως). Sie verharren unerschütterlich in ihr [1].

Καὶ ἀποδιϋλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος [2]. « Und jenen, die geklärt sind von jeder fremden Farbe ». Die Philadelphier werden ermahnt: « Als Kinder des Lichtes fliehet die Spaltung und die schlimmen Lehren » (c. 2, 1). « Hütet euch vor den schlechten Kräutern, die Jesus Christus nicht anbaut, weil sie keine Pflanzung des Vaters sind, nicht weil ich bei euch eine Spaltung gefunden hätte, vielmehr Lauterkeit » (ἀποδιϋλισμόν c. 3, 1). Gleich darauf: « Wenn einer in fremder Lehre (ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ) wandelt, der stimmt mit dem Leiden nicht überein » (c. 3, 3; vgl. auch T 6, 1). Der römischen Gemeinde rühmt somit Ignatius ausdrücklich Glaubensreinheit nach. Freilich spendet er ähnliches Lob auch den Philadelphiern (Ph inscr. 3, 1), knüpft es aber sogleich an eine Bedingung; sofern sie mit dem Bischof, den Presbytern und Diakonen vereint bleiben (Ph 2-4). Er ermahnt sie eindringlich, sich von fremder Lehre in acht zu nehmen. Ähnliche Einschränkungen suchen wir vergebens im Römerbrief.

Was somit einleitend dem göttlichen Erbarmen, Gottes Liebe und Erleuchtung zugeschrieben, dann als überragender, der römischen Gemeinde geziemender Vorzug neidlos anerkannt wird, das wird hier abschließend nochmals in neuer Form als hervorstechender, bleibender Zustand gerühmt. Die Überschrift ist also wesentlich eine den besonderen Verhältnissen angepaßte, zum Teil dem Römerbrief des Apostels und wohl auch dem ersten Klemensbrief abgelauschte Variation des Themas *Glaube und Liebe*, ein Lob, das nicht ausschließlich der römischen Gemeinde gespendet wird — durch ihre Liebe und ihren Glauben verdienen auch die Epheser die Bewunderung des Ignatius (E 1, 1 vgl.

[1] Vgl. E 3, 2; Ph inscr.; M 15; T 1, 1; auch E inscr. ἄτρεπτον; 20, 2 ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ; T 13. 2 ἀμερίστῳ χαρδίᾳ.

[2] Ἀποδιϋλίζειν ist Ignatius eigentümlich. Klassisch und nachklassisch διϋλίζειν « durch Filtrieren vom Bodensatz, von der Hefe (ὕλη) trennen, reinigen, klären »; Beispiele für wörtlichen und metaphorischen Gebrauch bei *Lightfoot*, P. II, ii, 1, S. 193.

M 1, 1) — aber ein Lob, das niemanden in so überschwenglicher Weise zuteil wird.

« Glaube und Liebe », dieses Thema ist nun aber ein Lieblingsgedanke des Martyrers, ein Kernpunkt seiner Theologie, das Herz seines Christentums. Das dürfte die beste Gewähr für die Richtigkeit unserer Deutung sein.

Nachdem Ignatius den Ephesern das Heilswerk Gottes im Aufriß dargelegt hatte (E 18-19), fährt er weiter : « Wenn mich Jesus Christus durch euer Gebet dessen würdigt und es Gottes Wille ist, dann werde ich in einem zweiten Schriftchen ... euch weiter ausführen die von mir begonnene *Heilsordnung*, die sich auf den neuen Menschen Jesus Christus bezieht, die da besteht im *Glauben* an ihn und in der *Liebe* zu ihm, in seinem Leiden und in der Auferstehung » (E 20, 1). Die innerlich einander zugeordneten Begriffspaare Fleisch — Geist, Glaube — Liebe, eucharistisches Fleisch — Blut, Vater — Sohn werden daher unermüdlich abgewandelt und in eine wundervolle Einheit gebracht.

Fleisch und Geist, seit dem Sündenfall im Widerstreit, müssen in Christus zur Einheit zurückgeführt werden, dadurch, daß sie sich seinem Gesetze unterwerfen (R inscr. « dem Fleische und Geiste nach jedem seiner Gesetze unterworfen » vgl. S 1, 1). Christus muß von ihnen Besitz ergreifen. Sein Leben muß sie dauernd erfassen, ganz durchfluten (M 1, 2) [1].

Dieses übernatürliche, Fleisch und Geist verklärende Leben ist Fülle der Gnade (R inscr. « jenen, die von der Gnade Gottes erfüllt sind » vgl. auch E inscr. Joh 1, 16), ein Geschenk des göttlichen Erbarmens, eine Wirkung *seiner* Erleuchtung und *seiner* Liebe (R inscr. Anfang), ist *in uns* Glaube und Liebe (Mittelglied der Überschrift). Beides in unzertrennlicher Einheit : Weder Glaube ohne Liebe, noch Liebe ohne Glauben (M 5, 2 ; Ph 9, 2). « Der Glaube ist der Anfang des Lebens, das Ende (die Vollendung) ist die Liebe. Beides in Einheit verbunden ist Gottesbesitz ; alles andere, was zur Rechtschaffenheit

[1] « In denen (Gemeinden) ich wünsche Einigung des Fleisches und Geistes (Besitztum geworden) Jesu Christi, unseres immerwährenden Lebens, (Einigung) des (durch den) Glaubens und der Liebe, über die nichts geht, vor allem aber (Einigung mit) Jesu und des Vaters, in dem verweilend wir, allem Übermut des Fürsten dieser Welt entgehend, zu Gott gelangen. » Zum Genitivus possesivus vgl. *Lightfoot*, P. II, ii, 1. S. 108 f. Vermutlich hatten die Doketen ihren Spiritualismus auch auf die Ethik ausgedehnt, vgl. *Irenäus*, Adv. haer. I 6, 2. 4, *Eusebius*, KG III 28-30 (GCS *Eus*. II, 1, S. 256-262 *Ed. Schwartz*). Daher die betonte Miteinbeziehung des Fleisches E 8, 2. Die Dreiteilung Fleisch, Seele, Geist Ph 11, 2.

gehört, folgt nach » (E 14, 1). « Glaube und Liebe sind alles ; über sie geht nichts » (S 6, 1).

Durch sie sind wir in jene geheimnisvolle Wirklichkeit versetzt, die Ignatius umschreibt als « Neuheit des ewigen Lebens » (E 19, 3 vgl. Paulus, Röm 6, 4), als « Leben gemäß Jesus Christus » (Ph 3, 2), « Leben in Jesus Christus immerdar » (E 20, 2), « In ihm zum ewigen Leben befunden werden » (E 11, 1), « In Jesus Christus wandeln » (T 2, 2), « Sein Leben in uns » (M 5, 2), « Unser untrennbares Leben » (E 3, 2).

Indem Christus uns dieses Leben vermittelt, drückt er uns das Bild des Vaters auf, da er selbst das Ebenbild von des Vaters Wesen ist (Hebr. 1, 3 χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως). « Es gibt zweierlei Münzen, die eine ist Gottes, die andere dieser Welt, und jede hat das ihr aufgeprägte eigene Bild (χαρακτῆρα), die Ungläubigen das Bild dieser Welt, die in *Liebe Gläubigen* aber das Bild Gottes des Vaters durch (das uns vermittelt) Jesus Christus, dessen uns geschenktes Leben nicht in uns ist, wenn wir nicht freiwillig in Nachahmung seines Leidens das Sterben auf uns nehmen » (M 5, 2 vgl. R inscr. χριστόνομος, πατρώνυμος). « Denn das Haupt kann nicht ohne die Glieder (durch das Leiden zum wahren Leben) geboren werden » (T 11, 2). Daher ist der Jünger Jesu im vollkommensten Sinne des Wortes der Martyrer (so unten S. 438 f. zu R 3, 1).

Zweck und Ziel von Glaube und Liebe ist Einheit mit dem Sohne und dem Vater. « Der Glaube ist es, der euch hinaufführt, die Liebe aber ist der Weg, der euch hinaufträgt zu Gott » (E 9, 1 = Ausgestaltung der Paulusstelle Eph 2, 21 f. verbunden mit 3, 17). Bereits hier führt die Einigung (ἕνωσις) durch Glaube und Liebe zur Einheit (ενότης) in Christus, in Gott, in seinem Besitze (vgl. Ph 5, 2 ; 8, 1 ; 9, 1 ; E 14, 1 ; S 12, 2 ; P 8, 3). M 13, 1 faßt all das bündig zusammen : « Bemühet euch, in den Verordnungen des Herrn und der Apostel befestigt zu werden, damit ihr in allem, was ihr tut, guten Fortschritt habet an Fleisch und Geist, an Glaube und Liebe, im Sohn und Vater und im Geiste, am Anfang und am Ende. » Vgl. auch M 1, 2.

Nie hingegen finden wir die drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe in der klassischen Terminologie und Reihenfolge vereint [1].

[1] Indessen, in Anlehnung an Paulus 1 Thess 5, 8, in P 6, 2 : « Euere Taufe bleibe euch als Schild, euer Glaube als Helm, die Liebe als Speer, die Geduld (ὑπομονή) als volle Rüstung. » *Paulus*, a. a. O. πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς. Ebenso ausnahmsweise wegen des Parallelismus, dreigliedrige Reihe Ph 11, 2 : ... εἰς ὃν ἐλπίζουσιν σαρκί, ψυχῇ, πνεύματι, πίστει, ἀγάπῃ, ὁμονοίᾳ. Vgl. M 7, 1.

Kein Zweifel, daß Ignatius Paulus folgt und unter dem Einfluß des Johannes steht. Paulus verbindet meist Glaube, Hoffnung, Liebe miteinander (1 Thess 1, 3; 5, 8; 1 Kor 13, 13; Gal 5, 5-6; Röm 5, 1. 2. 5; Col 1, 4-5 ; Eph 1, 15. 18 vgl. 2 Thess 1, 3-4 ; 1 Tim 6, 11 ; 2 Tim 2, 2), nennt aber auch nur Glaube und Liebe (1 Thess 3, 6 ; Philem 5 ; 1 Tim 1, 14 ; 2, 15 ; 4, 12 ; 2 Tim 1, 13 ; 2, 22). Johannes ist das Begriffspaar Glaube — Liebe, bezw. dessen Synonyme geläufig, z. B. Joh 17, 25 f. ; 1 Joh 3, 23 ; 2 Joh 1 ff. ; 3 Joh 1 ; Apk 2, 19. Die paulinische Trilogie suchen wir vergebens bei ihm.

Über diese Quellen hinaus verknüpft Ignatius Glaube und Liebe enge mit seinem Kirchenbegriff. Gottesbesitz durch Glaube und Liebe gibt es nur innerhalb der hierarchisch-kirchlichen Einheit [1].

Man hat daher den Inhalt der Überschrift zum Römerbrief nicht erfaßt, wenn man ihn am Begriff tätiger Nächstenliebe allein mißt (Ad. Harnack), auch dann nicht, wenn man, was richtiger, aber unvollständig ist, unter Liebe « die Fülle aller jener geheimnisvollen Wirklichkeiten (versteht), die mit der Liebestat Christi wesensmäßig gesetzt sind : Christi Liebe, den Liebesbund seiner Glieder, ihren gemeinsamen eucharistischen Kult, ihren Dienst am Nebenmenschen — all das Neue, das mit Christi Liebe in die Welt trat und das Wesen des Christentums ausmacht » (J. Thiele) [2]. Nur äußerlich, durch die Wiederaufnahme des προκαθημένη τῆς ἀγάπης, durch die *ausdrückliche* Nennung der Liebe allein im Mittelglied, nur zufällig (weil Ignatius sich der Liebe der Römer empfiehlt) tritt die Liebe scheinbar in den Vordergrund. In Wirklichkeit sind Glaube *und* Liebe die beiden Träger des Aufbaues der Überschrift, im Glauben *und* in der Liebe ist die römische Gemeinde führend. Wohl sogar richtiger ist die Behauptung, dem Vorrang im Glauben werde in Wahrheit mehr Lob gezollt (Häufung der diesbezüglichen Epitheta) ; denn das hatte bereits der Apostel getan. Damit nähern wir uns in eigentümlicher Weise jenem anderen Zeugnisse, das sieben Jahrzehnte später Irenäus von Lugdunum (Adv. haer. 3, 3, 2) der römischen Gemeinde ausstellen wird, auch dem Ausspruche Cyprians, der, Papst Kornelius die Heimtücken seiner Gegner aufdeckend, des Apostels Lob wiederholt, ep 59, 14 : « Ab schismaticis et profanis litteras ferre (audent) nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum. »

[1] E 3-5 ; Ph 8, 1 ; M 13, 1-2 usw.
[2] A. a. O. Theol. u. Glaube 19 (1927) 707.

Bei dieser Deutung läßt sich freilich ein *ausdrücklich* bezeugter juridischer Vorrang der römischen Gemeinde im Sinne Funks nicht aus der Überschrift des Römerbriefes beweisen. Damit ist aber die Frage nicht erschöpft. Im gewichtigen, absolut gebrauchten, einzig dastehenden, der verfassungsrechtlichen Sprache entnommenen Ausdruck προκάθηται liegt wohl, zwar unausgesprochen, aber miteinbeschlossen, mehr als die Anerkennung eines bloß sittlichen Verhaltens und Vorranges. Schon des Ignatius grundsätzliche Auffassung über die Aufgabe und Bedeutung der kirchlichen Hierarchie als Schutzwall gegen die Irrlehren und als Glaubensnorm würde weiterführen und hat in der geschichtlichen Entwicklung tatsächlich weitergeführt. Die folgenden Texte dürften etwas mehr Licht bringen.

Kapitel 3, 1.

« Οὐδέποτε ἐβασκάνατε οὐδενί, ἄλλους ἐδιδάξατε. ἐγὼ δὲ θέλω, ἵνα κἀκεῖνα βέβαια ᾖ, ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε. »

« Niemals seid ihr neidisch gewesen auf irgend jemand, andere habt ihr gelehrt (nicht neidisch zu sein). Ich aber will, daß auch jenes feststehe, was ihr Schüler werbend befehlet. »

Ignatius sieht sich dem Ziele seiner Wünsche, dem Besitz Gottes durch das Martyrium, nahe. Nur die Liebe der Römer fürchtet er. Sie könnte « ihm ein Unrecht antun », ihn um die Krone des Martyriums bringen. « Euch ist es leicht zu tun, was ihr wollt ; mir aber ist es schwer, zu Gott zu kommen, wenn ihr meiner nicht schonet » (R 1, 2). Der Verurteilte weiß offenbar um den Einfluß römischer Christen am kaiserlichen Hof, bei den Gerichten oder er fürchtet ihn wenigstens. Die ihm vorausgeeilten Christen aus Syrien (R 10, 2) konnten die römischen Glaubensbrüder um solche Schritte gebeten haben. Was Sueton [1] und Cassius Dio [2] über Verfolgungen von Mitgliedern der kaiserlichen Familie, wohl wegen ihres christlichen Bekenntnisses, berichten, was die altchristlichen Inschriften [3] von der Verbreitung des Christentums unter den höheren Ständen (Acilier, Flavier) enthüllen, läßt diese Befürchtung nicht als unbegründet erscheinen, erklärt sie

[1] Vita Domitiani 10, 2 ; 15, 1 (Bibl. Teubneriana, p. 324. 329 *M. Ihm*).
[2] Historia Romana 67, 14, 1-3 (V. *Ph. Boissevain*, III 637).
[3] Vgl. die Zusammenstellung von *C. M. Kaufmann*, Handbuch der altchristlichen Epigraphik, Freiburg i. Br. 1917, S. 99 ff.

wenigstens. Ignatius bittet daher die Römer, nicht den Menschen, sondern Gott zu gefallen. Sie könnten ihm nichts Besseres gewähren, als das Opfer sich verzehren lassen, solange der Altar noch bereit sei. Sie sollten « in Liebe ein Chor geworden ein Lied singen dem Vater in Jesus Christus, weil der Bischof aus Syrien von Gott, der ihn vom Aufgang nach dem Untergang gesandt hat, gewürdigt worden ist, als Opfer befunden zu werden. Schön ist es, von dieser Welt unterzugehen, Gott entgegen, damit ich aufgehe, hin zu ihm » (R 2). Dieses unvergleichliche Glück könnte Neid erwecken ; daher die Mahnung : « Niemals seid ihr neidisch gewesen auf jemand, andere habt ihr gelehrt » usw. Wegen dieses Zusammenhanges hat man ἐδιδάξατε allgemein von einer Belehrung über das Martyrium ausgelegt. Ἐγὼ δὲ ... μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε wäre nur eine Wiederholung, eine Verstärkung des gleichen Gedankens. Man vermutet außerdem eine Anspielung auf den ersten Klemensbrief und führt auch Stellen aus diesem Schreiben an, die zum Bekennertode aneifern. Ob diese Übersetzung richtig ist ?

Ἐβασκάνατε heißt zunächst sicher « ihr beneidet » und nicht « ihr behext » (Gal 3, 1), « ihr täuscht » (Funk, Duchesne u. a. m.). Das verlangt der Zusammenhang. Das ergibt sich aus den Parallelstellen R 7, 2 : βασκανία ἐν ὑμῖν μὴ κατοικείτο. R 5, 3 : μηθέν με ζηλώσει [1]. Auch der lateinische Übersetzer (L) hat die Stelle so verstanden : nemini invidisti. Für « täuschen » gebraucht Ignatius πλανᾶν E 5, 2 ; 16, 1 ; M 3, 2 ; Ph 3, 3 ; 7, 1 ; S 6, 1 oder ἐξαπατᾶν E 8, 1. Diesem Sinn entsprechend ist mit T C g M dem Dativ οὐδενί der Vorzug zu geben gegen G H l Zahn, Funk οὐδένα, obwohl auch der Akusativ dieser Übersetzung nicht widersprechen würde (vgl. Deut 28, 54. 56 ; Sir 14, 6. 8).

Ἄλλους ἐδιδάξατε wurde gegensätzlich aufgefaßt, auch von alten Übersetzern, z. B. Sm, der die adversative Partikel beifügt : « Niemals seid ihr neidisch gewesen, sondern im Gegenteil, andere habt ihr gelehrt », nämlich Martyrer zu sein. Inhaltlich ist ein solcher Gegensatz sehr wohl möglich. Bei Ignatius' lebendigem, hastigem Briefstil braucht dieser Gegensatz nicht notwendig durch die Partikel ἀλλά oder wenigstens δέ kenntlich gemacht zu werden (vgl. E 12, 1 ; R 4, 3). Freilich ist nach einem verneinenden Satze, wie dies hier der Fall ist, die adversative Partikel die Regel (vgl. R 3, 2. 3 usw.). Der asyndetisch angeschlossene Satz braucht aber nicht in Gegensatz zum vorausgehenden gebracht zu werden. Er kann einfach den Gedanken desselben weiterführen, ihn

[1] *Ad. Hilgenfeld*, Ign. epist. S. 289 verweist mit Recht auf die Parallelstellen Martyr. Polycarpi 16, 1 u. *Eusebius*, KG V 21, 2 (Martyrium des Apollonius).

näher erklären, seinen Sinn ergänzen. So ähnlich R 9, 1: « Erinnert euch im Gebete der Kirche Syriens, die statt meiner als Hirten *Gott* gebrauchen wird. *Jesus Christus* (= Gott) allein (asyndetisch angeschlossen) wird Aufsicht über sie halten und eure Liebe. » Gegenstand des Lehrens wäre in diesem Falle nicht der im folgenden Satze ausgesprochene Gedanke des Martyriums, sondern der im vorausgehenden enthaltene des Neides: « Niemals seid ihr neidisch gewesen auf jemand, andere habt ihr gelehrt », zu ergänzen, nicht neidisch zu sein. Wir hätten dann eine elliptische, besser brachylogische Schreibweise — wenn es überhaupt notwendig ist, eine solche anzunehmen. Sie ist namentlich in Briefen häufig, wo der Schreiber auf das Mitwissen des Empfängers rechnen kann und die gewöhnliche Rede nachgebildet ist [1]. Ellipsen, von den häufigen Anakoluthen gar nicht zu sprechen (E 1, 1; M 2; 5; T 9, 2; R 1, 1 usw.), sind bei Ignatius häufig, hier im unmittelbaren Zusammenhang in R 2, 3; 3, 2. 3; 4, 3 usw. Alles Ausdruck der Leidenschaftlichkeit, der Lebendigkeit, vielleicht auch der Hast.

Daß diese Übersetzung vorzuziehen ist, legt das mit der Konjunktion καί (durch Krasis) verbundene hinweisende Fürwort ἐκεῖνα des folgenden Satzes nahe. Es besagt, vor allem durch die Steigerung καί, eine Verschiedenheit, eine Gegenüberstellung zum Vorausgehenden: « Nicht nur dieses, sondern auch jenes. » Wir hätten dann eine Art antithetischer Parallelsätzchen mit abgeschwächtem Satzreim, wie dies dem asianischen Stil eigentümlich und bei Ignatius nicht selten ist (vgl. R 3, 2; 4, 3; 6, 1; 8, 3; E 7, 2; 8, 2; 12, 1; T 7, 2; Ph 7, 2; S 1, 1; 12, 2). Es sind dann einander gegenübergestellt:

Ὑμεῖς (im Verb ἐβασκάνατε, ἐδιδάξατε enthalten; vgl. R 9, 1-2) — Ἐγὼ δέ. Ταῦτα, unausgesprochen (« was ihr andere lehrtet ») — κἀκεῖνα, ἅ. Ἐδιδάξατε — μαθητεύοντες (ἐντέλλεσθε).

Es ist dann sinngemäß zu übersetzen: « Niemals seid ihr neidisch gewesen auf jemand, andere habt ihr('s) gelehrt. Ich aber will, daß (nicht bloß dieses, was ihr lehrtet, sondern) auch jenes fest bleibe, was ihr Schüler werbend befehlet. »

Das Hauptgewicht dieser Deutung liegt in der Beurteilung des hinweisenden, gesteigerten Fürwortes κἀκεῖνα. Es steht jedoch nicht vereinzelt da. In S 5 werden die häretischen Doketen abgewiesen, welche den Glauben der Gemeinden gefährden. Ignatius will ihrer nicht

[1] Siehe *Fr. Blaß-Al. Debrunner*, Grammatik des neutestamentl. Griechisch [7] (1943) 223 § 481.

gedenken, bis sie sich gebessert haben. In S 6, 1 werden dann mit ihnen « die himmlischen und irdischen Mächte » verglichen. « Auch ihnen » (κἀκείνοις) steht das Gericht bevor, wenn sie nicht an das Blut Jesu glauben. Die Verschiedenheit zwischen beiden Gruppen — durch das steigernde καί noch stärker hervorgehoben — ist klar. Ἐκεῖνοι bezieht sich auf das entferntere Objekt, die Mächte. Die ihnen gegenübergestellten, unausgesprochenen οὗτοι sind die Doketen. Vielleicht noch einleuchtender ist 1 Kl 16-17. In c. 16 war den Korinthern Christus als Beispiel der Demut vorgestellt worden. In c. 17 werden dieselben ermuntert, « Nachahmer auch jener (κἀκείνων) zu sein, die in Ziegen- und Schaffellen einherzogen » (Hebr 11, 37). Unter diesen werden dann alttestamentliche Vorbilder Abraham, Moses, Job usw. aufgezählt. Der unausgesprochene, κἀκείνων vorausgehend gegenübergestellte οὗτος ist Jesus Christus : « Nicht nur diesen (Jesus Christus c. 16), sondern auch jene (c. 17) sollt ihr nachahmen. » Ähnliche Gegenüberstellungen in Joh 14, 12 ; 17, 24 ; Apg 5, 37. 38 ; 15, 11 ; 1 Kor 10, 6 ; 2 Tim 2, 12 ; Hebr 4, 2.

Unsere Deutung wäre erschüttert, wenn das steigernde καί sich auf das Zeitwort bezw. auf βέβαια beziehen würde : « Ich wünsche, daß, was ihr gelehrt und eingeschärft habt, auch festhaften bleibe. » So übersetzt z. B. Fr. Zeller[1], *gegen* den Zeitwechsel ἐδιδάξατε — ἐντέλλεσθε. Wir hätten dann einen ähnlichen Fall wie in der Überschrift ἥτις καί : Wiederholung des vorausgehenden Gedankens, Übereinstimmung mit ihm, Steigerung desselben : « Ich aber will, daß denn auch feststehe jenes, das ihr » usw.

Wir haben uns redlich nach Parallelen bei Ignatius und in der neutestamentlichen kanonischen Literatur umgesehen, konnten jedoch von der Richtigkeit einer solchen Übersetzung nicht überzeugt werden. Außer den bereits dargelegten Gründen, außer der Verschiedenheit der Zeitform ἐδιδάξατε — ἐντέλλεσθε[2] ist insbesondere die Krasis zu beachten, die das Fürwort ἐκεῖνα mit dem steigernden καί zur Einheit zusammenschließt, so daß letzteres nicht auf das weiter entfernte Zeitwort bezw. auf βέβαια bezogen werden kann. Bei Ignatius gehört das steigernde καί vor einem Pronomen stets zu diesem, auch dann, wenn

[1] Die apostolischen Väter, Bibliothek der Kirchenväter 35 (1918) 138.

[2] *Ad. Hilgenfeld*, a. a. O. S. 289, liest ἐνετείλασθε mit L gegen die einheitliche Überlieferung der griechischen Handschriften. Dieser handschriftliche Tatsachenbestand spricht für die Richtigkeit unserer aus dem Zeitwechsel geschlossenen Folgerung.

es nicht durch Krasis mit ihm verbunden ist E 2, 1; 21, 1; M 15; T 9, 2; 12, 3; 13, 3; Ph 5, 2; 7, 2; 11, 1; S 4, 1. 2; 5, 2; 6, 1; P 1, 2; 2, 3; 7, 1; 8, 1; auch nach der Konjunktion ἵνα R 8, 1 θελήσατε, ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῆτε. P 3, 1 μάλιστα δὲ ἕνεκεν θεοῦ πάντα ὑπομένειν ἡμᾶς δεῖ, ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὑπομείνῃ. Man vergleiche die neutestamentlichen Beispiele Mk 1, 38 ἵνα καί ἐκεῖ κηρύξω: Joh 13, 34; 17, 21; 19, 35; 1 Kor 4, 8; 16, 16; Phil 2, 19; 2 Tim 2, 10; 1 Joh 1, 3. Wie genau die Stellung des steigernden καί, d. h. unmittelbar vor dem zu steigernden Wort bei Ignatius ist, beweist Ph 11, 1, wo wir es nicht weniger als viermal mit verschiedenen Schattierungen finden: Περὶ δὲ Φίλωνος τοῦ διακόνου ἀπὸ Κιλικίας, ἀνδρὸς μεμαρτυρημένου, ὃς καὶ νῦν ἐν λόγῳ θεοῦ ὑπηρετεῖ μοι ἅμα Ῥέῳ Ἀγαθόποδι, ἀνδρὶ ἐκλεκτῷ, ὃς ἀπὸ Συρίας μοι ἀκολουθεῖ ἀποταξάμενος τῷ βίῳ, οἳ καὶ μαρτυροῦσιν ὑμῖν, κἀγὼ τῷ θεῷ εὐχαριστῶ ὑπὲρ ὑμῶν, ὅτι ἐδέξασθε αὐτούς, ὡς καὶ ὑμᾶς ὁ κύριος. Man vergleiche auch 1 Kor 11, 23 ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν [1]. Würde daher die Übersetzung von Zeller zurechtbestehen, dann würden wir etwa folgende Wendung erwarten: ἵνα καὶ βέβαια ᾖ, ἃ μαθ. ἐνετείλασθε [2].

Auch Ad. Harnack [3] ist nach Th. Zahn [4] die Bedeutung dieses Demonstrativpronomens nicht entgangen. Er vermutet als Gegensatz zu ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε ein ἃ ἑαυτοῖς ἐντέλλεσθε, so daß der Sinn wäre: « Wie das bei euch stets fest und gewiß bleibt, was ihr euch selbst befehlet, so wünsche ich, daß auch das fest und gewiß bleibe, was ihr in eueren Briefen vorschreibt » scil. die wirkliche Leistung des Martyriums im gegebenen Fall. Diese Lösung ist aber verwickelt und gesucht. Der natürliche im Text selbst enthaltene Gegensatz besteht zwischen διδάσκειν und μαθητεύειν. Freilich ist dies auf den ersten Blick nicht einleuchtend und bietet tatsächlich eine Schwierigkeit, die

[1] Eine Ausnahme scheint nur die Wendung διὰ τοῦτο καὶ zu machen, vgl. *Fr. Blaß-Al. Debrunner*, Grammatik d. neutestamentl. Griechisch [7] (1943) § 442, 12, Anhang S. 72. Verwiesen auf 1 Thess 2, 13.

[2] Bemerkenswert ist die Umstellung im Cod. Taurinensis ἐγὼ δὲ θέλω κἀκεῖνα, ἵνα βέβαια κ. τ. λ. « Ich aber will auch jenes, daß (nämlich) festbleibe » usw. Es ist jener Sinn, den wir dem Sätzchen geben.

[3] A. a. O. S. 156.

[4] Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, S. 312-314. Zahn sieht wie wir im Pronomen und Zeitwechsel einen Gegensatz ausgedrückt, den er wie wir zwischen ἐδιδάξατε und μαθητεύοντες sucht. Gegenstand des ersteren wären aber Belehrungen über das Martyrium (Klemensbrief, Hermas). Letzteres versteht er, unter Hinweis auf Ign. E 10, 1, Matth 28, 19, Apg 14, 21, von der « Missionspredigt, welche von Rom ausgegangen ist und noch ausgeht und in andauernder Versorgung der Tochterkirchen mit Lehren und Anweisung sich fortsetzt » (verwiesen auf Tertullian de praescr. haer. 36).

nicht übersehen werden darf. Sie wäre gelöst, wenn μαθητεύοντες die ursprüngliche intransitive Bedeutung « Schüler sein » hätte, wie dies bei Ignatius' Zeitgenossen Plutarch [1] mehrfach bezeugt ist. Ignatius selbst verwendet dieses Wort, außer hier, in E 3, 1 ; 10, 1 ; R 5, 1, und zwar transitiv, allerdings nur in der passiven Form. Ebenso Matth 13, 52 ; 28, 19 ; Apg 14, 21 ; Origenes C. Cels. 3, 29 [2] ; Eusebius KG 5, 13. 1. 8 [3]. Daher ist die intransitive Bedeutung in R 3, 1 nicht sicher, nicht einmal wahrscheinlich [4]. « Schüler-sein » gibt Ignatius, wie im Deutschen, mit Hilfszeitwort und Substantiv (E 1, 2 ; R 4, 2 ; 5, 3). Auszuschließen ist aber die Möglichkeit einer intransitiven Bedeutung nicht. So gebraucht der gleiche Klemens aus Alexandrien das Wort wiederholt intransitiv und transitiv (aktiv und passiv) [5]. Aber von dieser Möglichkeit ganz abgesehen, steht fest, daß Ignatius mit den Ausdrücken μαθητής, μαθητεύειν, μαθητεύεσθαι eine ganz bestimmte religiöse Vorstellung verbindet, die einen Gegensatz, wenigstens eine Verschiedenheit zum einfachen διδάσκειν begründet : « Nicht bloß belehren oder sich belehren lassen, sondern der christlichen Lehre gemäß leben, Schüler Christi sein, bezw. Schüler werben durch die sittliche Tat, es immer vollkommener werden durch geduldig ertragenes Leiden, im vollkommensten Sinne durch das *Martyrium.* » Er hoffe, schreibt Ignatius den Ephesern, durch ihr Gebet in Rom mit den wilden Tieren kämpfen zu dürfen, « damit ich dadurch Schüler sein kann » μαθητὴς εἶναι (E 1, 2). « Wenn ich auch gebunden bin ..., deswegen bin ich nicht auch schon Schüler. Viel bleibt noch übrig, damit wir Gottes nicht verlustig gehen » (T 5, 2). « Jetzt fange ich an, Schüler zu sein » (R 5, 3). « Dann werde ich wahrhaft Schüler Jesu Christi sein, wenn die Welt nicht einmal mehr meinen Körper sieht » (R 4, 2, vgl. M 9, 1 ; P 7, 1). Dementsprechend heißt μαθητεύεσθαι « belehrt, erzogen werden zum Schüler Christi, wieder im

[1] Mor. 832 B, 837 C, 840 F (Bibl. Teubn. Plut. Mor. V 146. 160. 169, *G. N. Bernardakis*).

[2] GCS *Origenes*, I 227, *P. Koetschau.*

[3] GCS *Eusebius*, II 1, 454 u. 458, *Ed. Schwartz.*

[4] Die transitive Bedeutung wurde allgemein angenommen, *Lightfoot*, P. II, ii, 1, S. 203 f., 555 ; *Harnack*, a. a. O. S. 127 ; *Chapman*, a. a. O. S. 397 ; *Funk-Diekamp* [2], I. 255 ; *G. Krüger* in *E. Hennecke*, Neutestamentl. Apokryphen [2] (1924) 528.

[5] Intransitiv : Protr. XI, 113, 4 (GCS Clem. Al. I, 80, 6, *O. Stählin*) ; Str. I. xiv, 63, 1 (GCS II, 39, 24) ; Str. I, xv, 69, 1. 6 ; 70, 1 (GCS II, 43, 6 ; 44, 4. 8) ; Str. VI, xvii. 153, 1 (GCS II, 510, 24). Transitiv : Eclogae proph. 57, 5 (GCS III, 154, 9, 12) ; passiv : Str. I, xx, 100, 5 (GCS II, 64, 17) ; Medium : Str. VI, xvii, 154, 3 (GCS II, 511, 14).

vollkommenen Sinne durch Angleichung an das Haupt im Leiden, im Martyrium » (vgl. T 11, 2 so oben). « Denn wenn ich auch gebunden bin im Namen (des Herrn), deshalb bin ich noch nicht vollendet in Jesus Christus. Denn jetzt habe ich den Anfang des Schülerwerdens (ἀρχὴν τοῦ μαθητεύεσθαι), und ich spreche zu euch als zu solchen, welche in die gleiche Schule gehen » (συνδιδασκαλίταις nur hier E 3, 1) [1]. « Durch ihre Ungerechtigkeiten (Mißhandlungen der Soldaten) werde ich umso mehr Schüler (μᾶλλον μαθητεύομαι mache ich Fortschritte im Schülersein), aber nicht deswegen bin ich gerechtfertigt » (R 5, 1). Μαθητεύειν wird dann heißen, Schüler Christi, wieder im vollkommenen Sinne, Martyrer heranziehen, durch Belehrungen oder besser durch das Beispiel [2]. Denn nicht auf das Wort kommt es an, betont Ignatius immer wieder, sondern auf die Tat, nicht auf die Belehrung, sondern auf das Beispiel. Hier, gleich im Anschluß : « Erflehet mir nur Kraft, von innen und von außen, damit ich nicht nur spreche, sondern auch wolle (mit dem vorausgehenden Ἐγὼ δὲ θέλω zu verbinden !), damit ich nicht nur Christ genannt werde, sondern als solcher auch befunden werde » (R 3, 2). Vgl. E 15, 1 : « Lehren (τὸ διδάσκειν) ist gut, wenn der Sprechende handelt » vgl. E 10, 1 ; T 3, 2. Gerade E 3, 1 « Ihr seid συνδιδασκαλίται, ihr geht in die gleiche Schule » (des Martyriums) beweist, wie lebendig der Gedanke und Wunsch, Schüler Christi durch das Leiden, das Martyrium zu sein, bei Ignatius, in den Gemeinden war. Gedanke und Ausdruck leben in späteren Martyrerakten weiter [3].

Wenn diese Übersetzung zu Recht besteht, dann haben wir in R 3, 1 eine *unzweideutige* Anspielung auf den ersten Klemensbrief, die bis jetzt immer noch vermißt wurde [4]. Neid und Strebsucht waren in Korinth die Ursache des Aufstandes und des Zerfalles der Gemeinde gewesen (45, 1). Eindringlich warnt der Verfasser die Korinther vor

[1] Vgl. dazu *Lightfoot*, P. II, II, 1, S. 37 f.

[2] Parallelen und Literatur zu diesem Begriffe siehe bei *W. Bauer*, Ergänzungsband z. Hdb. N. T. S. 198.

[3] Martyr. Ign. Antioch. 1, 2 (*Funk-Diekamp*, II [3] 324) : Ignatius freut sich über die Verfolgung seiner Kirche, ist besorgt für sich selbst, weil er noch nicht erreicht hat τῆς τελείας τοῦ μαθητοῦ τάξεως. Siehe auch das Martyrium des hl. Polykarp 1, 1-2 ; 13-14 ; 16 Angleichung des Martyrers an die Leiden des Meisters. Selbst E 10, 1 schließt den von uns entwickelten Vollsinn von « Schüler Christi » nicht aus, wie der Zusammenhang zeigt, « damit sie zu Gottes Besitz gelangen ».

[4] Besonders *Ad. Hilgenfeld*, Ign. epist. (S. 289) lehnt gegen Zahn eine Anspielung an schriftliche Belehrungen ab. Das Beispiel würde genügen, das die römische Gemeinde zur Zeit Neros und Domitians gegeben hätte.

diesem Laster (3-6). Das, keineswegs die Belehrung zum Martyrium, war gerade der Zweck (63, 2), der hervorstechende Inhalt des Schreibens gewesen. Eifersucht und Neid führen zu Verfolgung und Mord, entwickelt der Verfasser vornehmlich in den Eingangskapiteln 3-6. Nicht weniger als sechzehnmal werden hier ζῆλος καὶ φθόνος innerhalb von vier Kapiteln genannt (3, 2. 4; 4, 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13.; 5, 2. 4. 5; 6, 1. 2. 3. 4), vielfach in Form einer eindringlichen Anaphora in das Gedächtnis der Leser gehämmert. Als jüngstes Beispiel für die Folgen des Neides wird die unter Nero (durch den Neid der Juden ?) entfachte Verfolgung erwähnt, deren Opfer Petrus und Paulus und die Schar der ihnen im Martyrium beigesellten römischen Christen waren (5-6). Begeistert werden diese als herrliche Beispiele (5, 1. 7 γενναῖα ὑποδείγματα, ὑπομονῆς μέγιστος ὑπογραμμός; 6, 1 ὑπόδειγμα κάλλιστον) gepriesen und zur Nachahmung empfohlen (7, 1, vgl. 17, 1 ff.). Im gleichen Zuge *belehrt* also hier der Verfasser die Korinther über die Folgen des *Neides*, den sie ablegen sollen und erwähnt er das Beispiel der römischen *Bekenner*, das sie *nachahmen* sollen. Es ist die völlig gleiche Zusammenstellung wie in R 3, 1. Wie sollte dieses Zusammentreffen und dieser ausdrückliche Hinweis auf eine Belehrung (διδάξατε) anders als eine Anspielung des Ignatius auf den Brief der römischen Gemeinde an die Gemeinde von Korinth gedeutet werden können ?

Der Text besagt aber in diesem Falle noch mehr. Die auffallende Gegenüberstellung von Aorist und Praesens ἐδιδάξατε — μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε legt nahe, daß die Römer im Gegensatz zur verflossenen, einmaligen Belehrung (Aorist) nicht neidisch zu sein, bis in die Gegenwart, dauernd Ansporn und Beispiel zum Bekenntnistod sind (Praesens). Ignatius dürfte also — damit Roms Lob verkündend — nicht nur an die neronianische Verfolgung (1 Kl 5-6) denken, sondern an jüngere Ereignisse, wohl an die Verfolgung unter Domitian, sogar an jüngere noch, wenn wir den Text pressen wollen. — Das Ende der domitianischen Verfolgung fällt wohl mit der Abfassung des Klemensbriefes zusammen (vgl. 1 Kl 1, 1). Der Römerbrief des Ignatius ist bekanntlich das glühendste Zeugnis aus der Verfolgung Trajans. — Über römische Opfer der Verfolgung Trajans haben wir freilich keine weiteren sicheren Quellen. Klemens selbst spielt auf die Wirren unter Domitian an (1 Kl 1, 1; 7, 1), desgleichen die Geheime Offenbarung, z. B. 17, 6 [1]. Die unklaren Texte Suetons über den Tod des Acilius Glabrio und

[1] « Und ich sah das Weib (= Babylon = Rom) trunken vom Blut der Heiligen und vom Blute der Zeugen Jesu. » Vgl. *B. Allo*, L'Apocalypse [4] (1933) 266 ff., 275 ff.

Flavius Klemens, des Cassius Dio [1] über Flavia Domitilla zur Zeit Domitians erhalten auf jeden Fall neues Licht und Eusebius' [2] allgemein gehaltene Angaben zur domitianischen (KG III 17), wenn nicht trajanischen, Verfolgung (KG III 32 f.), eine neue Bestärkung.

Nicht weniger aufschlußreich ist die Bewertung des Falls von Korinth durch Ignatius. Er kennzeichnet das Eingreifen Roms als autoritäres Handeln. Denn sinngemäß, grammatikalisch muß ἐντέλλεσθε auch auf das erste Glied der beiden Parallelsätzchen bezogen werden (κἀκεῖνα : Beides, sowohl was ihr lehrend, als auch was ihr Schüler werbend *befehlt*, soll bestehen bleiben. Die Rollen sind daher vertauscht. Der Befehl, den ehemals die Römer den Korinthern erteilten, niemanden zu beneiden, soll nun auch für sie selbst gelten ; « der Befehl », Martyrer zu sein, der im Beispiel der römischen Gemeinde beschlossen ist, soll auch im Falle des Ignatius zu Recht bestehen. Ja, einen « Befehl » zum Martyrium scheint Ignatius das Beispiel Roms nur deshalb zu nennen, weil er den Klemensbrief, beziehungsweise das autoritäre Eingreifen Roms, dem Zwecke seines eigenen Schreibens dienstbar machen will. Primärer Gegenstand des « Befehlens » ist daher die Unterdrückung des Neides, die Wiederherstellung der Ordnung in der Gemeinde von Korinth. Und ἐντέλλεσθε ist ein starker Ausdruck : « befehlen, gebieterisch sagen » [3]. Damit wäre, wegen des Unterschiedes, zu vergleichen διατάσσεσθαι, das Ignatius im Anschluß an das Neue Testament (1 Kor 7, 17 ; 16, 1 ; Tit 1, 5 ; Apg 20, 13) von den *Verordnungen* gebraucht, welche die Apostel den Gemeinden gaben (E 3, 1 ; T 3, 3 ; R 4, 3 ; vgl. T 7, 1). Wie das Substantiv ἐντολή in T 13, 2 (ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ ὡς τῇ ἐντολῇ), ebenso in S 8, 1 (von den Diakonen) [4], hat daher auch das Verb ἐντέλλεσθαι rechtliche, hierarchische Färbung (vgl. E 9, 2 ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ ; R inscr.).

Diese Bewertung des Klemensbriefes durch den Bischof von Antiochien ist für die Geschichte des römischen Primates nicht belanglos. Abgeschwächt wird das Zeugnis nur durch die Tatsache, daß sich hier ein Flehender nach Rom wendet. Die unlängst von R. van Cauwelaert [5] entwickelte Erklärung des römischen Eingreifens in Korinth (Grund

[1] Vgl. oben S. 433 Anm. 1-2.

[2] KG III, 17 (GCS *Eusebius*, II, 1, S. 230. *Ed. Schwartz*).

[3] So auch R 4, 1 : « Ich befehle (gebieterisch) allen, daß ich freudig sterbe, sofern ihr mir kein Hindernis in den Weg stellt. »

[4] Siehe *Lightfoot*, P. II, II, 1, S. 181 u. 309.

[5] L'intervention de Rome à Corinthe vers l'an 96, Revue d'histoire ecclés. 31 (1935) 267-306.

desselben wären völkische, sprachliche, handelswirtschaftliche Beziehungen gewesen, weil Korinth römische, lateinische Kolonistenstadt war, und der Ton des Schreibens wäre nicht der eines Befehlenden) erfährt jedenfalls von hieraus keine Bestätigung. Ein Zeitgenosse, Ignatius, nennt die Ermahnungen des Verfassers des Klemensbriefes tatsächlich ein autoritäres « Befehlen ».

Kapitel 4, 3.

R 4, 1-2 werden die römischen Christen aufgefordert, den gefangenen Bischof die Speise der Tiere sein zu lassen, ja, denselben zu schmeicheln, damit sie ihm zum Grabe werden. Beten sollen sie zum Herrn, damit er durch diese Werkzeuge als Gottes Schlachtopfer befunden werde. Sogleich aber fügt Ignatius seiner im Befehlston geschriebenen Bitte (R 4, 1 allen Kirchen befehle ich) demütig bei :

> Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος. ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος. ἀλλ' ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος.
>
> « Nicht wie Petrus und Paulus gebe ich euch Verordnungen. Jene Apostel, ich ein Verurteilter ! Jene Freie, ich aber bis jetzt ein Sklave ! Aber wenn ich leide, werde ich ein Befreiter Jesu Christi sein und werde auferstehen, in ihm ein Freier. »

Ignatius muß davon überzeugt gewesen sein, daß Petrus und Paulus der römischen Gemeinde in ganz besonderer, persönlicher Weise Verordnungen gegeben und bei ihnen in *Rom* den *Bekenntnistod* erlitten haben. Ohne diese Annahme gibt es kaum eine befriedigende Erklärung dieser Stelle. Und, wenn ein so begeisterter Schüler und wohl noch Zeitgenosse des Apostels Paulus diese Kenntnis auch von anderswoher haben konnte, so schwebt ihm offenbar doch immer noch die warme, an persönliche Erlebnisse erinnernde Schilderung des *Klemensbriefes* (5-6) vor, auf die er eben (R 3, 1) anspielte. Unmittelbare Quelle von R 4, 3 wird daher wieder 1 Kl 5-6 gewesen sein.

Die Beweise : In T 3, 3 finden wir eine ähnliche Bescheidenheitsformel wie in R 4, 3 : « Nicht so weit glaube ich (gehen zu dürfen), daß ich, ein Verurteilter, wie ein Apostel euch Verordnungen gebe », « Apostel » hier ohne Beifügung eines Namens, ohne Artikel [1]. Wir

[1] Aber auch E 3, 1 ähnlich : « Ich gebe euch nicht Verordnungen als wäre ich wer », ohne jede weitere Angabe.

haben tatsächlich keine Kunde von persönlichen Beziehungen irgend eines Apostels zur Gemeinde von Tralles. Hingegen werden die Epheser und, außer den Römern, nur sie an das Apostolat Pauli unter ihnen erinnert, und zwar mit Namensangabe nur an das Apostolat Pauli [1], nicht, im Gegensatz zu R 4, 3, auch an jenes des Petrus E 12, 1-2: « Ich weiß, wer ich bin und wem ich schreibe. Ich, ein Verurteilter, ihr solche, die Barmherzigkeit erlangt haben. Ich in Gefahr, ihr gefestigt. Durchgangsort seid ihr jener, die zu Gott hinaufgenommen werden, Pauli Miteingeweihte, dessen, der geheiligt, für den Zeugnis abgelegt worden ist, des Preiswürdigen, auf dessen Spuren ich befunden werde — so wünsche ich es —, wenn ich zu Gott gelange, dessen, der in jedem Briefe euer eingedenk ist in Christo Jesu ». Die Anspielungen auf Paulus' mehrmaligem und langem Aufenthalt (Miteingeweihte) in Ephesus (vgl. Apg 18, 19 ff.; 19, 1 ff.; 1 Kor 15, 32 usw.), insbesondere auf die Reise, die ihn nach Jerusalem und Rom in die Gefangenschaft und später in den Tod führen sollte, sind unverkennbar. Wie einst die Ältesten der Gemeinde von Ephesus den von Todesahnungen erfüllten Apostel auf seiner Durchreise in Milet besuchten (Apg 20, 17 ff.), so nun die Abgesandten der gleichen Gemeinde den gefangenen Bischof von Antiochien in Smyrna, der wie Paulus, nach Rom in den Tod eilt [2]. In *diesem* Bestreben, durch Erwähnung ganz *persönlicher* Beziehungen der Apostel zu den Gemeinden, diesen ein Gefallen zu erweisen, liegt der Grund des Unterschiedes zwischen den Aussagen in T 3, 3 und R 4, 3. Ignatius scheint somit zu wissen, daß Petrus und Paulus in Rom gewirkt haben, mehr noch, daselbst als *Martyrer* gestorben sind. Denn er fährt weiter: « Jene waren Apostel », d. h. Ausgesandte, allen Völkern die Frohbotschaft zu bringen [3]. « Ich ein Verurteilter », d. h.

[1] E 11, 2: « Die Epheser stimmten immer mit den Aposteln überein » ist wahrscheinlich eine Anspielung auch an Johannes, Sohn des Zebedäus. Vgl. *H. J. Bardsley*, The testimony of Ignatius and Polycarp to the writings of St. John, Journal of theol. studies 14 (1913) 207 ff. und *Lightfoot*, P. II, II, 1, S. 62.

[2] Der Verfasser des Martyrium Antiochenum hat diese Ähnlichkeit herausgefühlt 2, 8: « Als der hl. Martyrer dieses Urteil (Trajans, er solle gefesselt von Soldaten nach Rom geführt werden) vernommen hatte, rief er freudig aus: Ich danke dir Herr, daß du gewürdigt hast, mich mit vollkommener Liebe zu dir zu beehren. Durch eiserne Fesseln hast du mich mit deinem Apostel Paulus zusammengekettet » (*Funk-Diekamp*, II [3], 328-330.

[3] Vgl. *Didache* 11, 3-6; *Tertullian* de praescr. haer. 20 (CSEL 70, 23 f. *Aem. Kroymann*): Statim igitur apostoli, quos haec appellatio 'missos' interpretatur ... in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt.

ein Gefesselter, das gerade Gegenteil eines Apostels. Jene sind Freie ; « ich aber ein Sklave », d. h. ein der Freiheit Beraubter, unter der Gewalt eines anderen Stehender (zur Gewalt und zum Reiche des Fürsten dieser Welt, vgl. E 13, 1 ; 10, 2-3 ; T 4, 2 ; R 7, 1 usw.). Diese Freiheitsberaubung ist nicht nur wörtlich zu verstehen, sondern auch im übertragenen Sinne [1] von der Beraubung der geistigen Freiheit, die noch nicht völlig erreicht ist (vgl. R 7, 1), die erst durch den *Martyrertod* in der Verherrlichung zu vollenden ist [2]. Daher : « Wenn ich aber *leide*, werde ich Freigelassener Jesu Christi werden und auferstehen, in ihm ein Freier » (vgl. E 11, 2). Aus diesem Zusammenhange (und der eschatologischen Auffassung, daß die Martyrer bei Gott sind) folgt, wenigstens mit höchster Wahrscheinlichkeit, daß auch die Apostel Petrus und Paulus « Freie » durch den Bekennertod sind [3].

Eine Parallele im Briefe Polykarps an die Philipper mag hier aufschlußreiche Ergänzung bringen. Auch Polykarp erinnert, wie Ignatius die Römer, die Philipper an das Martyrium zuerst — dem Zwecke des Schreibens entsprechend — des « Ignatius und seiner Genossen », dann, im gleichen Zuge, auch « des Paulus und der übrigen Apostel », und zwar *er* unter unverkennbarer Anspielung, ja, wörtlicher Anlehnung an die berühmte Stelle des Klemensbriefes über den Bekennertod der Apostelfürsten in Rom [4]. Die Anspielung ist im Falle sehr natürlich,

[1] Ein ähnlicher Doppelsinn E 12, 1.

[2] *Lightfoot*, P. II, ii, 1, S. 210 führt verschiedene Beispiele für die metaphorische Befreiung durch das Martyrium an : Mart. Justini et soc. 4 ; Cypriani epist. 76 usw.

[3] Zu vergleichen ist auch S 3, 2 : « Deswegen (weil die Apostel von der leiblichen Auferstehung des Herrn überzeugt waren) *verachteten* sie auch den *Tod* und waren *stärker* als er befunden. » Vielleicht enthält auch E 11, 2 eine Anspielung : Ignatius wünscht durch seine Fesseln, seinen Tod, zur Auferstehung zu gelangen, im Los der Epheser befunden zu werden, die immer mit den Aposteln übereinstimmten. Dieser Wunsch könnte so gedeutet werden, daß Ignatius wünscht mit den Aposteln im Martyrertod übereinzustimmen. Zu der in der Literatur nicht seltenen Verbindung von Martyrium und κλῆρος vgl. Ign. R 1, 2 ; Ph 5, 1 ; *Eusebius*, KG V 1, 10. 26 (GCS Eus. II, 1, S. 406. 412 *Ed. Schwartz*).

[4] Polykarp 9, 1-2 (*K. Bihlmeyer*, S. 118) : Παρακαλῶ οὖν πάντας ὑμᾶς... ὑπομένειν πᾶσαν ὑπομονήν, ἣν καὶ εἴδατε κατ' ὀφθαλμοὺς, οὐ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ... ἀλλὰ καὶ... ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις. πεπεισμένους, ὅτι οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον (Phil 2, 16), ἀλλ' ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ, καὶ ὅτι εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον. Klemens 5, 3-7 (*K. Bihlmeyer*, S. 38) : Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους· Πέτρον, ὃς... οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης... Παῦλος ὑπομονῆς βράβειον ἔδειξεν... τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν δικαιοσύνην διδάξας... εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἀνελήμφθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός. 6, 2... ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως

weil auch Ignatius in Rom litt. Die namentliche Erwähnung Pauli allein und nicht auch Petri wie in 1 Kl 5, hat ihren Grund in den besonderen Beziehungen dieses Apostels zu den Philippern. Wenn nun Polykarp das Schreiben Roms, seiner Eigenart entsprechend, wörtlich benutzte in einem Briefe, der nicht für Römer bestimmt war, sollte dann der Klemensbrief Ignatius unbekannt gewesen oder von ihm nicht benutzt worden sein, nachdem Ignatius auf seiner Reise in Smyrna sich eingehend mit Polykarp unterhalten und gerade während dieses Aufenthaltes sein Schreiben an die Römer verfaßt hatte, und zwar in einer Absicht, der das in den Kapiteln 5-6 geschilderte Beispiel in einzigartiger Weise dienen konnte ? Das Gegenteil würde befremden, umsomehr als bereits die Überschrift und Kapitel 3, 1 den Einfluß der gleichen Quelle verrieten [1]. Wenn wir uns also nicht täuschen, so liegt zwischen Ignatius R 4, 3 und 1 Kl 5-6 ein Abhängigkeitsverhältnis vor, und beide Stellen erläutern sich gegenseitig. Was 1 Kl 5, 4. 7 mit den Worten ausdrückt : « Petrus ging (durch das Martyrium) an den (ihm) gebührenden Ort der Herrlichkeit ... Paulus an den heiligen Ort », Polykarp Phil 9, 2 : « (Die Martyrer) seien an dem ihnen gebührenden Ort beim Herrn, mit dem sie auch gelitten haben » ; das gleiche sagt Ignatius den Umständen entsprechend in seiner Art (in Anlehnung an Paulus 1 Kor 9, 1) : « Ich werde, wenn ich leide (durch das Martyrium) ein Freier in Christus, wie es auch die Apostel Petrus und Paulus (durch das Martyrium — wegen des ganzen Zusammenhanges — in Rom) sind. »

1 Kl 5-6, Polykarp Phil 9, 1-2, Ignatius R 4, 3 verbunden mit den anderen Anspielungen an den Klemensbrief, diese drei Stellen, im Lichte ihrer Abhängigkeit gewertet, im Zusammenhang gesehen, dürften daher eine hinreichend gesicherte Grundlage bilden, von der aus Wirken und Bekennertod der Apostelfürsten in Rom geschichtlich erwiesen werden können.

βέβαιον δρόμον κατήντησαν. Zu vergleichen mit 1 Kl 5, 7 εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἀνελήμφθη ist Ign. E 12, 2 πχροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου κ. τ. λ. Ignatius denkt seiner Eigenart entsprechend mystischer (εἰς θεόν) als Klemens, Polykarp (εἰς τόπον). *K. Heussi*, War Petrus in Rom, Gotha 1936 und in nachfolgenden Kontroversschriften hat 1 Kl 5-6 nicht vom Bekenntnistod der Apostel in Rom gedeutet. Polykarp versteht, wie aus dem Zusammenhang mit Ignatius und seinen Genossen folgt, die Stelle unzweideutig vom Bekenntnistod. Daß dieser von den Aposteln in Rom erduldet wurde, sagt freilich Polykarp nicht ; aber die Zusammenstellung mit Ignatius, über dessen Bekenntnistod in Rom Polykarp Erkundigungen einzieht (13, 2), kann dies nahelegen ; ist, die Abhängigkeit von 1 Kl 5-6 vorausgesetzt, auch nicht notwendig zu beweisen.

[1] Es sei auch hier auf die oben erwähnte Sitte solcher Anspielungen hingewiesen.

Kapitel 9, 1.

Gegen Schluß werden die römischen Christen zum Gebet für die verwaiste Kirche Syriens ermahnt 9, 1 :

« Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται· μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη. »

« Gedenket in eurem Gebet der Kirche in Syrien, die an meiner Stelle Gott zum Hirten hat. Allein wird sie beaufsichtigen Jesus Christus und eure Liebe. »

Dieser Aufruf zum Gebet war in ähnlicher Weise an die Gemeinden von Ephesus (E 21, 1), Magnesia (M 14), Tralles ergangen (T 13, 1). In den später zu Troas verfaßten Briefen an die Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp fällt er weg. Ignatius teilt hier seinen Lesern vielmehr mit, durch ihr Gebet sei nun der Gemeinde von Antiochien der Friede wieder geschenkt worden (Ph 10, 1 ; S 11, 1 ; P 7, 1). Die Begründung dieser Aufforderung zum Gebet, welche im Relativsatz ἥτις κ. τ. λ. eingeschlossen ist (Verwaisung von Antiochien) und der Ausdruck der festen Zuversicht, Jesus Christus und die Liebe Roms werde in der Abwesenheit des Bischofs die Aufsicht führen, finden sich nur im Römerbrief. Der Ausdruck ἐπισκοπεῖν ist wieder der verfassungsrechtlichen Sprache entnommen wie προκαθῆσθαι in R inscr., wie ἐντέλλεσθαι in R 3, 1. Mag ἐπισκοπεῖν hier auch den ursprünglichen Sinn von « aufsehen » haben, so kann doch die Anspielung an das kirchliche Aufseheramt, d. h. an das Bischofsamt niemand entgehen. Wir dürfen daher ebenso gut übersetzen : « Jesus Christus und eure Liebe werden das Bischofsamt ausüben. » So auch Ad. Harnack. Das ist ohne Zweifel ein starker Ausdruck im Munde des Bischofs der ersten Kirche des Ostens, ja, der stärkste, den wir bis jetzt gefunden haben (Ad. Harnack).

Das alttestamentliche Bild Hirt und Herde ist bereits von Jesus (Joh 21, 16 ff.), von Paulus (Apg 20, 28), von Petrus (1 Petr 5, 2) auf kirchliche Aufsichtsbehörden angewandt worden. In der neutestamentlichen und altchristlichen Literatur, in Epigraphik und Kunst ist aber Hirte vorzugsweise Christus. Er ist « der gute Hirt » (Joh 10), « der große Hirt » (Hebr 13, 20), « der Erzhirt » (1 Petr 5, 4), « der Hirte der auf dem Erdkreis zerstreuten katholischen Kirche » (Mart. Polyc. 19, 2), « der heilige Hirt, welcher weidet die Schafherden auf Bergen

und flachem Gelände, der große, überallhinsehende Augen hat » (Aberkios Inschrift 3-5). Ignatius' Zusammenstellung ποιμένι — ἐπισκοπήσει erinnert an 1 Petr 2, 25 : « Ihr waret wie irrende Schafe, aber hingeführt seid ihr jetzt zum Hirten und Aufseher eurer Seelen » (ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον = Christus). Unter ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται ist daher wohl Christus zu verstehen, der wiederholt « unser Gott » genannt wird (E inscr. ; 18, 2 ; R inscr. ; 3, 3 usw.). Dafür spricht auch der asyndetische Anschluß des folgenden Satzes : Allein Jesus Christus usw., überhaupt der neutestamentliche Sprachgebrauch, der das alttestamentliche auf Jahwe und sein Volk angewandte Bild meist auf Christus und seine Kirche überträgt. Von dieser Überlegung geleitet, wird Codex Hierosolymitanus (= H) zu « Christus » des folgenden Satzes ὁ θεός hinzugefügt haben. Gegen diese Deutung beweist kaum M 3, 1, wo der Vater Jesu Christi « Bischof aller » genannt wird. Nach P inscr. üben Vater und Sohn das Bischofsamt aus, vielmehr Polykarp ist Bischof unter der Aufsicht von Vater und Sohn (μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου 'Ι. Χ.)[1].

Dieses Hirtenamt wird mit Jesus Christus auch die römische Gemeinde ausüben. Will Ignatius damit sagen, die römische Gemeinde werde, ähnlich wie der Einzelbischof in seiner Gemeinde, über die Gemeinde von Antiochien während seiner Abwesenheit eine Aufsicht ausüben ? Bezeugt er damit ein Aufsichtsrecht und eine Aufsichtspflicht über die anderen Gemeinden schlechthin ? Mit solch bestimmten Fragestellungen läuft man Gefahr, mehr aus dem Text zu pressen, als in ihm enthalten ist. Man darf aber anderseits seine Tragweite auch nicht unterschätzen. Ignatius hegt tatsächlich die Zuversicht, die römische Gemeinde werde während seiner Abwesenheit in der Gemeinde von Antiochien zum Rechten sehen — eine Erwartung, die er nur der römischen Gemeinde gegenüber ausspricht.

Diese Aufsicht ist auch nicht eine bloß metaphorische, die sich allein im frommen Gedenken betätigt (Ad. Harnack)[2]. Dagegen spricht der Umstand, daß alle andern Gemeinden (Epheser, Magnesier, Tralliener) zwar zum Gebet aufgefordert werden, keine aber, außer der römischen, zur Aufsicht. Auch das Futur ἐπισκοπήσει im Gegensatz zum

[1] Im ersten Klemensbrief ist die Wendung « Herde Christi » gebräuchlich 16, 1 ; 44, 3 ; 54, 2 ; 57, 2. In 59, 4 werden indessen die Gläubigen, im Anschluß an Ps. 78, 3 (vgl. Ign. P inscr.) Schafe *Gottes* genannt. Diesem wird jedoch Christus beigesellt.

[2] A. a. O. S. 128 f.

Praesens μνημονεύετε beweist einen Unterschied zwischen Hilfe durch Gebet und Hilfe durch Aufsicht. Ignatius wird daher an etwas ganz Konkretes gedacht haben, das sich in der Zukunft verwirklichen wird oder verwirklichen kann. Es schwebt ihm offenbar wieder wie in R 3, 1 ; 4, 3 das Eingreifen Roms in die Wirrnisse der Gemeinde von Korinth vor. Dieses war in der Tat dem Bewußtsein entsprungen, eine Aufsicht ausüben zu müssen : « Zu spät ist, glauben wir, unsere Hinwendung (ἐπιστροφή) zu den bei euch vermißten Zuständen erfolgt » (1 Kl 1, 1 ; vgl. 7, 1 ; 63, 1-4 ; 65, 1). Was ist diese ἐπιστροφή anderes als Ausübung einer ἐπισκοπή, die Ignatius in R 9, 1 von der römischen Gemeinde inbezug auf seine Gemeinde erwartet ?

Freilich erwartet Ignatius dies von der « Liebe » der Römer. Das bedeutet aber nicht notwendig eine Abschwächung (Ad. Harnack), es sei denn, wir tragen Unterscheidungen einer späteren Zeit in Ignatius hinein. Ist doch das Wesen des christlichen Lebens nach ihm Glaube und Liebe. « Diese sind alles » (S 6, 1). « Alles andere, was zur Rechtschaffenheit gehört, folgt nach » (E 14, 1). Jede sittliche Tat des wahren Christen steht daher unter der Macht der Liebe ; auch die Ausübung eines Amtes ist tätige Liebe. Polykarp wird ermahnt, in seiner Stellung als Bischof alle in Liebe zu ertragen (P 1, 2). Bischof Onesimos aus Ephesus ist « ein Mann von unsagbarer Liebe » (E 1, 3) ; dessen Diakon Burrus (E 2, 1) und der Amtskollege zu Tralles (T 3, 2) werden als « Beispiel der Liebe » gepriesen, offenbar nicht zuletzt wegen der vorbildlichen Verrichtung ihrer Amtshandlungen. Auch bei Johannes (21, 15 ff.) wird die Übertragung des Hirtenamtes an die größere Liebe des Petrus geknüpft. Und des Johannes Gedankenwelt hat sich Ignatius ganz zum geistigen Eigentum gemacht : « St. John's thougt and methods of expression have become part of the furniture of his mind » (H. J. Bardsley) [1].

« Eure Liebe wird Aufsicht halten » ist daher gerade der Ausdruck, den wir bei Ignatius erwarten. Er führt uns zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück, zum Lob, das in der Überschrift der römischen Gemeinde gespendet wurde : Diese ist προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Bereits dort wurde die Vermutung ausgesprochen, Quelle dieses außergewöhnlichen Lobes dürfte der erste Klemensbrief gewesen sein. Die Vermutung solcher Einflüsse ist dann im Laufe der Arbeit bestärkt worden und sie wird es wieder hier. In jenem Schreiben wird tatsächlich die

[1] A. a. O. S. 219.

gebieterisch fordernde Mahnung zum Gehorsam durch die Liebe gemildert. Von der Liebe ist das Vorgehen Roms getragen. Zur Liebe werden die entzweiten Korinther entflammt, weg von Neid und Haß. Der Liebe Loblied wird, unter Hinweis auf den an die gleichen Korinther geschriebenen Brief Pauli, gesungen (1 Kl 47, 1-3 ; 49, 5 ; 37, 5 usw.). So erweckt denn der Klemensbrief auf jeden Leser jenen Eindruck, den Ignatius, übrigens seiner Vorstellungswelt und Ausdrucksweise treu, mit den Worten wiedergibt : « Eure Liebe wird Aufsicht halten. » Die Unterscheidung von Amt und Liebe hingegen ist Ignatius fremd, gar, wenn wir sie zu gegenseitigem Widerspruch erheben, als ob die Ausübung einer « paternitas » — und der Bischof ist Stellvertreter des Vaters (M 3, 1) — nicht Liebestat, sondern selbstsüchtige Machtentfaltung wäre.

Nach dieser langen Untersuchung, der wir absichtlich die Form eines Kommentars gegeben haben, seien die wichtigsten Ergebnisse kurz zusammengefaßt :

1. Die Überschrift des Römerbriefes ist im wesentlichen eine rhetorisch aufgebaute Abwandlung und Anwendung des Themas Glaube und Liebe. Das viel umstrittene Mittelglied, « die auch den Vorsitz führt » usw., ist dann zu umschreiben : Die römische Gemeinde ist unter allen Gemeinden führend im Glauben und in der Liebe. Die Beweise : Des Ignatius' Kompositionstechnik ; das den vorausgehenden Gedanken (« erleuchtet und geliebt gemäß dem Glauben und der Liebe zu Jesus Christus ») steigernd weiterführende ἥτις καί ; die kausale Bedeutung des Partizips προκαθημένη τ. ἀγάπης und die Folgerungen, die sich daraus für die Sinndeutung der Epitheta und des Verbum finitum προκάθηται ergeben ; die Analyse der Epitheta (besonders ἀξιόαγνος) ; die Abhängigkeit von Paulus Röm 1, 8 und vermutlich vom ersten Klemensbrief ; vor allem die überragende Bedeutung des Begriffspaares Glaube - Liebe bei Ignatius.

2. R 3, 1 fügt zu andern, weniger sicheren Anspielungen [1], einen

[1] Außer den im Laufe dieser Untersuchung S. 415 f., 421 (χριστόνομος und 1 Kl 49, 1), 433-440, 444 f. genannten Berührungsstellen des Römerbriefes mit dem Klemensbrief sei auf die (weiter greifende) Zusammenstellung von *Th. Zahn*, Ign. v. Ant. S. 618 hingewiesen. *H. J. Bardsley*, a. a. O. S. 207 verweist auf 1 Kl 5, 6 und Ign. R 2, 2 (Sonnenaufgang und Untergang — vielleicht ein zu allgemeines Bild). Man vergleiche weiterhin 1 Kl 49, 4-5 : Τὸ ὕψος, εἰς ὁ ἀνάγει ἡ ἀγαπη, ἀνεκδιήγητόν ἐστιν. Ἀγάπη κολλᾷ ἡμᾶς τῷ θεῷ mit Ign. E 9, 1 ... ἀνα-

unverkennbaren Hinweis auf den ersten Klemensbrief. Dieser (c. 5-6) ist offenbar auch Quelle der Aussage (R 4, 3) über das Apostolat und den Bekenntnistod der Apostel Petrus und Paulus in Rom. Er erklärt auch am einfachsten die R 9, 1 ausgesprochene Erwartung des Ignatius, die römische Gemeinde werde über die verwaiste Gemeinde von Antiochien eine Aufsicht ausüben, d. h. eine ähnliche Aufsicht wie sie ehemals von Rom über die korinthische ausgeübt worden war. Diese Deutung von R 3, 1 konnte vielleicht nicht mit der gleichen Sicherheit ermittelt werden wie wir dies für jene der Überschrift annehmen möchten.

3. Viel schwieriger ist die dogmengeschichtliche Bewertung dieses Zeugnisses. Sein hohes Alter vereint mit dem Ansehen und der Stellung des Urhebers suchen zwar ihresgleichen in der altchristlichen Literatur. Aber Umstände und Sprache lassen seinen Sinn nicht so eindeutig erfassen, wie viele es möchten. Hier spricht ein Flehender, ein von charismatischer Liebe fortgerissener, und zwar mit Ausdrucksmitteln, die nicht nur von diesen psychologischen Erwägungen aus, sondern auch nach den Gesetzen antiker Rhetorik beurteilt werden wollen. Man wird daher weniger auf die Überschwenglichkeit des Ausdruckes achten müssen, als vielmehr auf die hinter diesen Ausdrücken stehenden Tatsachen. Das ist einmal das außergewöhnliche Ansehen, das sich die römische Gemeinde durch ihren Glauben und ihre Liebe allenthalben erworben hat, d. h. durch ihre Erfolge in der Ausbreitung des Christentums, durch die Unversehrtheit der Lehre. Wenn auch Ignatius diese Kenntnis im wesentlichen wohl aus Paulus (Röm 1, 8) schöpft, so würde er dessen Lob nicht so uneingeschränkt wiederholen, wenn es zu seiner Zeit nicht mehr berechtigt wäre. Weniger ersichtlich ist, warum die römische Gemeinde einen Vorrang auch in der Liebe hat. Glaube und Liebe als Grund- und Lieblingsgedanken des Ignatius erklären zwar, warum die Liebe neben dem Glauben genannt wird. Sie erklären aber nicht den Vorrang auch in der Liebe. Als konkreter, für uns faßbarer Grund wird hinter diesem Lob das von Liebe getragene, zur Liebe entflammende Schreiben der römischen Gemeinde an die Gemeinde von Korinth sichtbar[1]. Die Beurteilung nun dieses Eingreifens Roms in die Wirren von Korinth scheint uns von größter Bedeutung zu sein.

φερόμενοι εἰς τὰ ὕψη . . . ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν. Vgl. auch oben S. 445 Anm.

[1] Selbstverständlich behält auch das oben S. 419 Anm. 1 erwähnte, freilich viel spätere und unbestimmte Zeugnis des Dionysios aus Korinth über Roms Wohltätigkeit (Eus. KG IV 23, 10) seinen Wert.

Ignatius kennzeichnet es, den Umständen und seiner Ausdrucksweise entsprechend, mit hinreichender Klarheit als ein *autoritäres* Handeln. Seine Ausdrücke ἐντέλλεσθαι, ἐπισκοπεῖν lassen darüber keinen Zweifel aufkommen, wenn wir sie nach den Parallelen, im Licht der bei Ignatius so eindeutigen, hierarchischen Verfassung beurteilen. Ignatius erwartet eine ähnliche Aufsicht wie sie die römische Gemeinde über die korinthische ausgeübt hat, auch für die Gemeinde von Antiochien, die ihres Hirten beraubt ist. Von dieser Seite gesehen, wird auch das absolut gebrauchte προκάθηται der Überschrift mehr enthalten als — was es unmittelbar besagt — die Anerkennung eines bloß sittlichen Vorranges (im Glauben und in der Liebe, wegen des Glaubens und wegen der Liebe). Das dürfte das dogmengeschichtlich Entscheidende sein.

Freilich erfahren wir nichts Bestimmteres über einen tieferen, letzten Grund dieses Vorranges, um von der Verfassung der römischen Gemeinde gar nicht zu sprechen. Die Ehrfurcht vor dem Ansehen der Apostel (E 11, 2 ; T 3, 3), das Lob, das Ignatius sicher durch Erwähnung der Apostel*fürsten* seinen römischen Lesern spenden will (R 4, 3), weisen indessen den Weg zur Lösung, besonders wenn wir uns an das fünfte Kapitel des Klemensbriefes erinnern.

Eine genauere Fassung läuft Gefahr, die Grenzen des Erfaßbaren zu überschreiten. Im Lichte besonders späterer Texte gesehen, als Glied einer Überlieferungskette betrachtet, behält aber das Zeugnis trotz seiner Unbestimmtheit seinen unschätzbaren Wert.

Kleine Beiträge.

Fides quaerens Intellectum.

Anläßlich des Erscheinens einer neuen Studie über den Gottesbeweis des heiligen Anselm [1] darf vielleicht vorweg ausgesprochen werden, daß es ein hohes intellektuelles Vergnügen ist, zu verfolgen, wie sich in den letzten sieben Jahren nacheinander die bedeutendsten und scharfsinnigsten Geister aus den verschiedensten theologischen Lagern mit Anselm — und anläßlich Anselms unter sich — auseinandergesetzt haben : Karl Barth, Anselm Stolz O. S. B., Etienne Gilson, Gottlieb Söhngen, um nur die wichtigsten Namen zu nennen.

Wenn sich mit der Schrift, von deren Anzeige hier auszugehen ist, ein bisher unbekannter Doktorand in das Gespräch der Großen mischt, so befürchtet man unwillkürlich, die Diskussion werde in seinem Beitrag nicht mehr auf der erreichten Höhe bleiben. So gewiß dies nun auch hie und da bei ihm der Fall ist, so gewiß verdient doch nicht nur das in magnis voluisse des Verfassers Anerkennung, sondern auch seine tatsächliche Leistung, durch die er mit echter wissenschaftlicher Treue im Kleinen das Gespräch tatsächlich ein Stück vorangeführt hat, wenn auch gewiß noch ebensowenig zum letzten Ziel vollen Verständnisses des Proslogion wie einer seiner bedeutenden Mitunterredner.

Es dürfte darum der Mühe wert sein, den Stand der Diskussion nach diesem neuen Beitrag festzuhalten und zugleich zu versuchen, soviel von ihrem Ergebnis zu ermitteln, wie schon jetzt als gesichert gelten darf. Das also soll im Folgenden versucht werden.

Berichten wir zunächst im Anschluß an Gilsons hervorragendes Votum [2] über die ersten Etappen des Gesprächs : Karl Barth hatte mit seinem Anselm-Buch, dessen Titel wir über diesen Bericht gestellt haben, zu zeigen unternommen, daß Anselms Absicht gewesen sei :

« Unter der Voraussetzung, *daß* es wahr ist : Gott existiert, Gott ist das höchste Wesen, ist ein Wesen in drei Personen, ist Mensch geworden usw., diskutiert Anselm die Frage, *inwiefern* das wahr ist, und indem er nach diesem 'inwiefern' in bezug auf diesen und diesen Glaubenssatz fragt und sich fragen läßt, antwortet er von der vorausgesetzten Wahrheit aller übrigen Sätze aus. Dieser sein Begriff von intelligere muß offenbar, wenn

[1] *Adolf Kolping*, Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes. Im Zusammenhang seines spekulativen Programms Fides quaerens intellectum. Bonn 1939, Hanstein. (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, Heft VIII.)

[2] *Etienne Gilson*, Sens et nature de l'argument de saint Anselme, Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen age. Paris 1934.

er sich nicht selber radikal widersprechen will, auch sein Begriff von probare sein » (S. 63).

« Ja, in einer barthianischen Perspektive, nein, unter einem anselmianischen Gesichtspunkt » antwortet auf den letzten Satz Gilson, und fährt fort :

« Das intelligere ist das Resultat des probare, und das intelligere setzt den Glauben voraus, denn es ist der Glaube selbst, der die Einsicht (l'intelligence) sucht, und es ist nochmals der Glaube selbst, der dem Intellekt (l'intelligence) sagt, was es zu begreifen gibt. Das probare dagegen darf sich, um es selber zu sein, nicht auf den Glauben stützen, könnte das gar nicht tun, ohne ebendadurch aufzuhören zu existieren. Erinnern wir uns immer der Schlußfolgerung Sankt Anselms : 'Selbst, wenn ich Dein Dasein nicht mehr *glauben* wollte, es nicht *begreifen* könnte ich nicht länger.' Ohne den Glauben also würde der intellectus weder gesucht noch gefunden werden, und die Gewißheit, die er mit sich bringt, ersetzt in keiner Weise die des Glaubens selbst ; aber auch umgekehrt steigt die Gewißheit des Glaubens in keinem Moment hinab in die des intellectus, wie wir ihn definiert haben. Diese Gewißheit ist ausschließlich das Werk der probatio, welche ihrerseits ausschließlich ein Werk der Vernunft ist. Fides quaerit, intellectus invenit ; wenn der Intellekt dessen, was er findet, nur sicher wäre, weil es ihm der Glaube verbürgt, so hätte der Glaube umsonst gesucht . . . » (S. 28).

Wozu nur eines anzumerken ist : Das Argument (id quo maius cogitari nequit), mit dessen Hilfe die Vernunft (und nur die Vernunft) *beweist*, dieses Argument hat nicht die Vernunft *geliefert* [1]. Barth referiert aus der

[1] Es ist hier einem möglichen Einwand vorzubeugen. Die negativ formulierte Wendung : « dieses Argument hat nicht die Vernunft geliefert », besagt positiv für den Gläubigen, also für Anselm selbst und seinen christlichen Leser : Dieses Argument ist ein Gnadengeschenk Gottes. Er hat es in Seines Dieners Geist aufleuchten lassen, dieser dann die Konsequenzen daraus entwickelt. Ein nichtchristlicher Leser könnte nun diese göttliche Herkunft des Arguments durch eine religionsgeschichtliche Parallele zu bagatellisieren wähnen, indem er etwa ausführte, wie Anselm als 'Vater der Scholastik', so werde Parmenides treffend in *Stenzels* 'Metaphysik des Altertums' (S. 61) als « Urheber dieser Metaphysik » bezeichnet. Sei doch beiden die Erkenntnis gemeinsam, die der letztere dahin formulierte :

« . . . weder (sinnvoll) sagbar noch denkbar
Ist, daß (Ist) nicht ist . . . » (*Diels*, Fr. 8).

Nun bedeute aber auch für Parmenides « dieses Denken und die Wahrheit, die es erfaßt, selbst etwas wie Religion », um mit *W. Jäger* (Paideia I, S. 240 f.) zu sprechen. « Aus diesem Gefühl seiner höheren Sendung hat er im Proömium seines Gedichts dann als erster dem Bilde des Philosophen leibhaftige Menschengestalt zu geben vermocht, die Gestalt des 'wissenden Mannes', den die Töchter des Lichts . . . den strengen Weg zum Haus der Wahrheit geleiten. » Es handle sich also 'in Wirklichkeit' auch in Anselms Fall bloß mutatis mutandis um das mit visionärer Wucht über den Wahrheitssucher hereingebrochene Erlebnis derjenigen Prämissen unseres Denk- und Sprechapparates, aus denen — wenn sie selbst als ebenso unwiderlegbar gelten gelassen werden, wie sie unbeweisbar

Vorrede des Proslogion Anselms Bericht über sein langes vergebliches Suchen nach einem solchen Argument und dessen plötzliches Aufleuchten (worauf sich das von Gilson (S. 19 A. 1) als bloße « vage Spur » der « augustinischen Illumination » bezeichnete Te illuminante von Kapitel IV zurückbeziehen dürfte). Dann fährt er fort :

« Ist dies ein wissenschaftlicher Forschungsbericht und nicht vielmehr ein — vielleicht geradezu typischer — Bericht über eine Erfahrung prophetischer Erleuchtung ? » (S. 80).

Nein, nicht *prophetischer*, sondern, für Barth gewiß horribile dictu : *mystischer* Erleuchtung !

Daß Anselm nach solcher Erleuchtung und der aus ihr erwachsenden Seligkeit gesucht hat, zeigt der ganze weitere Text des Proslogion. Insbesondere dokumentieren sein Ziel die Kapitel 14-18, in denen er klagt, daß die bloße Einsicht in Gottes Unwegdenkbarkeit und Unausdenkbarkeit eben noch lange nicht die selige Schau in Gottes Angesicht ist. Ebenso deutlich verraten sein Verlangen auch die Schlußkapitel, in denen Anselm soviel wie hienieden schon möglich ist von jener Schau sagt, die erst nach der Auferstehung der Toten (Kap. XXV, Abs. 3 !) denen zuteil werden wird, die tun, was Gott selbst anrät : « auf daß ich erhalte, was deine Wahrheit uns verheißt, daß meine Freude vollkommen sei ». Nämlich : « Ich erbitte die *Gnade*, daß meine Freude vollkommen sei. Inzwischen soll mein Geist ihr nachsinnen, soll meine Zunge von ihr reden, mein Herz soll sie lieben, mein Mund soll von ihr sprechen » (Kap. XXVI), wie es im Proslogion geschehen ist.

Wer wollte sich nach solchen Sätzen verwundern, daß Anselm Stolz in ihm eher als eine Art Vorform calvinistischer, eine Gipfelerscheinung mystischer Theologie erblickt, wie er es in mehreren Publikationen (u. a. Catholica 1933, S. 1-24) entwickelt hat ?

Aber auch dagegen glaubt Gilson Einspruch erheben zu müssen. Gewiß, meint er, das grundlegende Eingangskapitel des Proslogion « ist ein Gebet. Aber », fährt er fort,

« inwiefern beweist das, was folgt sei nicht Philosophie ? Sind wir wirklich so weit ? Wenn ich zu Gott bete als Christ und Gläubiger, bevor ich an

sind — allerdings die Unwegdenkbarkeit eines absoluten Seins mit zwingender Notwendigkeit geschlossen werden muß. — Darauf wäre zu antworten : Wie Gott in Jesus wahrer Mensch geworden ist, um zu den Menschen zu kommen, so wählt er auch sonst wahrhaft menschengemäße Wege, um von den Menschen erkannt zu werden. Die unbestreitbare Analogie zwischen Anselms Denkerfahrung und der Parmenides' besagt nichts *gegen* die Gottgegebenheit jener — aber vielleicht einiges *für* die Annahme, daß auch Parmenides dem adventistischen Heidentum zuzurechnen ist, unter dem einzelne Samenkörner des Logos schon vor der Zeit seiner vollen Offenbarung zu keimen begannen. Daß damals noch fälschlich die Vermittlung der theologisch richtigen Einsicht untergöttlichen Mittelwesen zugeschrieben wurde statt dem Geber alles Guten, ändert ja wahrlich nichts an der Richtigkeit sowohl der Einsicht selbst (vgl. Anm. 2 auf S. 456) wie auch der Feststellung, daß dieselbe nicht ihrerseits gefolgert, sondern vor allem Folgern als Geschenk empfangen wurde.

eine Arbeit rationaler Reflexion gehe oder während ich sie verfolge, verliert denn dann das Produkt meiner Reflexion allen beweisenden Wert ? » (S. 33).

Die Voraussetzung, von der diese Frage ausgeht, daß es in mystischer Theologie keine rationalen Beweise gebe, könnte vielleicht umstritten werden ; daß aber Gilson Recht hat, wenn er etwa zwischen Bonaventuras Itinerarium als Führer zur ekstatischen Gottes-*Erfahrung* und Anselms Proslogion als Führer zu rationaler Gottes-*Erkenntnis* und daraus entspringender gereinigter Glaubenshaltung im Leben einen wesentlichen Unterschied macht, dürfte unanfechtbar sein.

Was aber ist denn nun nach Gilsons eigener Auffassung das Verfahren im Proslogion ? Ein philosophisches ?

Es für ein solches zu halten, bezeichnet er mit bewundernswertem Abstand von der eigenen Person als die Versuchung, die ihn selbst so zu verführen drohe, wie Barth die andere, calvinistische Theologie im Proslogion getrieben zu finden, und Stolz die dritte, es für ein Musterbeispiel mystischer Kontemplation zu halten :

« Wir sind alle darüber einig, daß Anselms Argument den Glauben voraussetzt, daß es eine Schau des Intellekts ist und daß es der visio beatifica vorausgeht. Wir lesen denselben Text und interpretieren ihn dem Literalsinn nach gleicherweise, — bis zu dem Moment, wo statt aus dem Text abzuleiten, was Sankt Anselm denkt, wir ihn sagen lassen, was (uns) von vornherein als Sankt Anselms Gedanke selbstverständlich ist » (S. 39-40).

Vor allem dürfe man diesen also nicht in eines der Schubfächer pressen wollen, auf die wir uns *nach* seiner Zeit unsere geistigen Betätigungen zu verteilen gewöhnt haben.

Nach Gilson liegt also in Anselms Proslogion weder Theologie noch Mystik noch Philosophie, noch auch eine unklare Mischung von allen dreien vor, vielmehr ein Unternehmen, das er in die Nähe dessen Clemens' von Alexandria rückt und als christliche Gnosis zu bezeichnen neigt. Ohne uns schon mit dieser tiefsinnigen und weit führenden Einordnung auseinanderzusetzen, möchten wir nun zunächst zeigen, welchen Beitrag Kolpings Analyse der den Beweis ausmachenden Kapitel II-IV und der ihn durchdiskutierenden Kritik Gaunilos und Replik Anselms « im Zusammenhang seines spekulativen Programms » geleistet hat.

Keinen glücklichen, so scheint uns, durch die Einführung des neuen Wortes « spekulativ », womit die Frage : theologisch oder philosophisch oder was sonst ?, nicht gelöst, sondern umgangen ist. Praktisch hält Kolping, wie er auch gelegentlich (S. 56 A) offen zugibt, Anselms Argumentation für einen — mangels Berücksichtigung der Einwände des « kritischen Realismus » unzulänglichen — philosophischen « Beweis » auf Grund « der Möglichkeit eines rein rationalen, von positiver Voraussetzung der Glaubenswahrheiten völlig freien Erkennens, wenn der Glaube nur die Funktion einer ethischen Propädeutik ausüben soll » (S. 79). « Wenn Anselm um Erkenntnis betet, wenn er bekennt, nun erkenne er auf Gottes Erleuchtung hin, was er früher bloß geglaubt habe, so meint *er* damit den concursus Dei generalis » (S. 156), nicht einen concursus specialis für eben diese Erkenntnis jetzt und hier.

Auch wer dieses « Ergebnis » Kolpings schon dem des von ihm als « oft zu vorsichtig » (S. 150) beurteilten Gilson gegenüber als einen Rückschritt im Gesamtverständnis des Proslogion anzusehen geneigt ist, wird dankbar zugeben können, im Einzelnen auf dem Wege viel gelernt zu haben, auf dem K. zu diesem Ergebnis gelangt ist [1].

Insbesondere ist mit dem gebührenden Nachdruck von K. unterstrichen worden, daß die übliche neuscholastische Kritik an Anselm zu übersehen pflegt, wie für diesen auch die Welt der Logik zu der *einen* von Gott geschaffenen Gesamtwirklichkeit jenseits unserer Subjektivität gehört. Die Gesetze jener « noetischen » (für Aristoteliker : « bloß » noetischen !) Teil-Welt können daher für ihn unter ganz bestimmten Bedingungen auch « ontischen », extramentalen Beweiswert haben — und haben ihn faktisch für sein Denken im Fall des id quo majus *cogitari* nequit [2].

[1] Wir glauben, seine fleißige Arbeit zu ehren, wenn wir auf einige der nicht wenigen Druck-, Stil- und Übersetzungsfehler aufmerksam machen, die uns darin aufgefallen sind : S. 20, Z. 14 muß stehen : Christ, statt : Christi ; S. 22, Z. 13 : die Vernunft, die Richterin sein *soll*, statt : muß ; S. 60, Z. 7 v. u. : real, statt : mal ; S. 61, Z. 2 : existiert, statt : existiere ; Z. 9-8 v. u. : Stolz läßt im zweiten Fall « quod jam fecit » *durch « sein Werk » wiedergegeben sein*, statt : « läßt . . . *aus* » ; S. 66, Z. 7 und S. 150, Z. 2 : Metabasis, statt : Parabasis ; S. 71, Z. 1 : ich, statt : ihn ; S. 77, Z. 9 v. u. : res, statt : rest ; S. 78, Z. 11 : Beziehung, statt : Bezeichnung ; S. 122, Z. 3 v. u. : anders als bei, statt : gegenüber ; S. 151, Z. 7 : gerechtfertigt, statt : rechtfertigt ; — um von Unwichtigerem zu schweigen.

[2] Wir unterstreichen Söhngens schönes Bekenntnis und machen es uns zu eigen : « Ein Theologe kann der aristotelischen vor der platonischen Philosophie den Vorzug geben, nicht etwa weil er mehr rein philosophisch als eigentlich theologisch eingestimmt sei im Unterschied zum christlichen Neuplatoniker — so wird es gewöhnlich gewertet —, sondern weil es ihm gerade um die Reinheit der Theologie geht. So ist der Aristotelismus des Aquinaten theologisch zu würdigen » (Catholica III, 1934, S. 203). Wir halten es darum auch für ein Verdienst seiner intellektuellen Redlichkeit, daß Thomas sich mit Anselms Argument als einem den Zweifler zwingenden Beweis nicht einverstanden erklärte. Gegeben ist uns unmittelbar stets nur kontingentes Sein, erst mittelbar durch Schlußfolgerung daraus das absolute, nicht unmittelbar dieses selbst. Darum ist der Zweifler erst widerlegt durch den Satz : « Weil etwas *ist*, muß Gott sein » ; noch nicht durch den Satz : « Wer absolutes Sein auch nur *denkt*, hat zugegeben, daß Gott wirklich ist, weil *nur* wirklich seiendes, *nicht* bloß gedachtes Sein absolut heißen darf. » Nun gibt auch Thomas zu, daß Gottes Dasein *an sich* selbst-verständlich ist : « Denn Gott ist ja Sein Dasein. » Nur daß er fortfährt : « Weil aber wir nicht wissen, was Gott ist, so ist der Satz vom Dasein Gottes *für uns* nicht selbstverständlich » (S. Th. I 2, 1). « Für uns » heißt hier : Für den Menschen, bevor er Gottes Selbst-Offenbarung Seines Daseins gläubig vernommen hat : 'Ich bin, Der Ich bin' (Ex. 3, 14). Dieser Mensch ist der Zweifler, welchen nur Thomas' Gottesbeweise zwingen, wenn er bei all seinem Zweifel an der ihm von Gott gegebenen Vernunft selbst festhält. Anselm dagegen ist der Gläubige, der sich denkend mit Hilfe seines Argumentes klar gemacht hat, daß ein nicht wirklich seiender, sondern bloß gedachter Gott — überhaupt kein Gott wäre, daß man den absoluten Gott der christlichen Offenbarung gar nicht anders als wirklich denken kann. Für ihn, d. h. für jeden, der sich dank der Offenbarung einmal einen Begriff von Gottes

Ohne uns auf die zwischen K. und Gilson hängige subtile Einzelkontroverse einlassen zu können, ob man diesen Sachverhalt mit Hilfe von Anselms Dialog de veritate erklären dürfe (wie G. meint), oder ob die Texte des Proslogion etc. dazu keine genügende Unterlage liefern (zu welcher Auffassung K. nach anfänglicher Hinneigung zu der G.s im Laufe seiner Untersuchung gelangt zu sein erklärt), möchten wir nun vor allem die entscheidende Frage beantworten, wie weit es Kolping gelungen ist, zu beweisen, daß Anselm wirklich philosophisch, oder denn : « spekulativ », und nicht theologisch argumentiere.

Dieser Beweis steht und fällt mit der Voraussetzung, daß es *innerhalb* der Theologie überhaupt kein « rein rationales Beweisen » geben könne, sondern immer nur ein Beweisen durch Verweisen auf die gläubig anzuerkennende Autorität.

Und daß diese Voraussetzung hinfällig ist, hat Gottlieb Söhngen in seiner wichtigen Studie über « Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion »[1] nachgewiesen, welche Kolping erst kennen gelernt zu haben scheint, als er seine Dissertation im wesentlichen abgeschlossen hatte, da er sich nur in offenbar nachträglich angehängten Sätzen (z. B. S. 2-3) und Anmerkungen völlig unzulänglich mit ihr auseinandersetzt.

Insofern ist also der Sache nach trotz ihrem etwas späteren Erscheinen im Buchhandel nicht Kolpings, sondern Söhngens Schrift das bisher letzte Wort in dieser Diskussion, mit der wir es hier zu tun haben. Wenn Kolping z. B. erklärt (S. 43, Anm. 7) : « Gerade » das aus der (auch gegen Gaunilo unbestrittenen) *Beweis*absicht Anselms gewinnbare « Argument gegen die theol. Interpretation hat noch keiner ihrer Vertreter zu entkräften vermocht », so trifft das wohl auf Barth und Stolz zu, aber nicht auf Söhngen. Und auch, wenn dieser « aus der Tatsache, daß Anselm seine Deduktionen in *Gebete* einfügt, schließt, Anselms ganzes Bemühen sei . . . 'betende Theologie' », so ist dies wirklich dadurch noch nicht widerlegt, daß Kolping das Sätzchen folgen läßt : « Dieser Schluß ist voreilig » (S. 10, Anm.). Wenn er gar behauptet, Söhngens These : « Was in der Hl. Überlieferung gegeben ist und von uns durch den Glauben erfahren wird, das

Wesen bilden konnte, ist die Folgerung so zwingend, Gott existiere auch als schlechthin Wirklichster, daß man wohl seinen Satz begreifen kann, selbst wenn er nicht länger glauben wollte, könnte er unmöglich mehr bezweifeln, daß Gott ist. Denn, wie er Gaunilo antwortet (K. S. 118), « wenn auch nichts von dem, was existiert, als nicht-existierend *erkannt* werden kann, so kann doch alles als nicht-existierend *gedacht* werden mit Ausnahme dessen, was im höchsten Maße ist ». (Darum trifft ja auch Kants Gegen-Beispiel so vorbei : 'Hundert Taler' können freilich 'bloß gedacht' sein, Gott nicht ; sonst ist es nicht Gott, was man denkt, sondern irgend etwas anderes !) Eben dies, daß es ein einziges Denkbares gibt, das *nicht* inexistent *gedacht* werden kann, ist die eigentliche Entdeckung, welche die unsterbliche Größe von Anselms Proslogion ausmacht.

[1] Erschienen im Vorlesungsverzeichnis der Theologisch-Philosophischen Hochschule in Braunsberg (Opr.) für das Ws 1938/39, durch deren Bibliothek auch die Auslieferung erfolgt.

soll mittels unseres schlußfolgernden Denkens *bewiesen* werden » (S., S. 4), sei « im Grunde die gleiche Auffassung, wie Barth sie vorgelegt hat » (K., S. 18 Anm.), so ist das eine gröbliche Verkennung des wesentlichen Unterschieds. Der aber besteht darin, daß ja Barth den eigentlichen *Beweis*-Charakter des Gedankengangs leugnet, der zur Einsicht führt, indem er diese als bloße Einsicht in die Widerspruchslosigkeit des Offenbarten mit dem « Beweis » gleichsetzt, während Söhngen — genau wie Gilson — zugibt, daß die sogar (laut der Schlußwendung des IV. Kapitels) vom Glauben unabhängig gewordene Einsicht in das Wirklich-Sein Gottes eben in dem vorangegangenen Beweis begründet ist.

Daß aber der Beweis, dem Anselm die dazu nötige Kraft zu haben scheint, das ist nun für ihn allerdings wiederum in der göttlichen Erleuchtung begründet, die das unum argumentum geschenkt und den Verstand des gefallenen Menschen gereinigt und geklärt hat, sodaß er seine eigenen, ihm ja auch von Gott gegebenen Gesetze richtig befolgte.

« Die Denkgesetze sind logische Prinzipien unseres Verstandes und bilden mithin für ihn eine Voraussetzung im anderen Sinne, als der reinigende Glaube Voraussetzung für unser Verstandesdenken genannt wird. Darum kann auch das Glaubens- und Gnadenlicht als sittliche Vorbedingung unseres Verstehens das nach seinen eigenen Voraussetzungen oder Gesetzen fortschreitende Denken innerlich durchdringen, ohne den streng logischen Prozeß etwa aufzuweichen » (S. 22, ἀσυγχύτως !).

Und ebenso, möchten wir fortfahren, kann dieser logische Prozeß nach seinen eigenen Gesetzen vor sich gehen, ohne die betende Erhebung der Seele (jemandes, « der unternimmt, seinen Geist zur Betrachtung Gottes zu erheben », wie es in der Vorrede heißt) gewissermaßen in die Niederungen bloßen Vernünftelns herabzuziehen, sie aus Theo-logie in bloße Philosophie zu verwandeln. Dabei wird, was Söhngen (S. 28 f.) aufweist, trotzdem sehr fein zwischen der *Glaubens*voraussetzung sowie dem *gnostischen* Ergebnis, wie wir nun schon im Sinne Gilsons — aber auch von Söhngens Zitat 1. Kor. 2, 7 ff. (S. 23) — sagen möchten, auf der einen Seite und dem *rationalen Beweisvorgang* auf der andern unterschieden, welcher in einer « Sprache der rein sachlichen Aussage », nicht wie jene beiden in einer « Sprache der persönlichen Anrede », gegeben ist.

Aber auch diese sprachliche Differenzierung bedeutet nun nicht etwa doch wieder sachliche Auseinanderreißung :

« Aliquid, quo maius nihil cogitari potest ist ein durch den Glauben gegebener und von den Naturdingen her verstandener Begriff und vereinigt so in sich eine doppelte Erfahrung, nämlich Glaubenserfahrung und Schöpfungs- oder Naturerfahrung. Beiderlei Erfahrung bildet aber in Anselms Theologie eine innere Einheit . . . nicht zwei Wege der Theologie ; sondern *die Glaubenserfahrung von Gott bedeutet die durch den reinigenden Glauben und immer nur so wiederhergestellte und wiedergewonnene Schöpfungserfahrung von Gott* » (S. 40 ; Sperrung von uns).

Daß eben diese Erfahrung zugleich die wirkliche, die christliche Gnosis bedeutet, wie sie uns Evangelium (Luk. 11, 52) und Apostelbriefe ver-

bürgen, braucht kaum hinzugefügt zu werden [1]; auch ohnedies wird jeder, der die theologischen Auseinandersetzungen der letzten zwei Jahrzehnte verfolgt hat, bei den obigen Sätzen gewissermaßen den Atem angehalten und geahnt haben, daß wir hier wirklich am Einheitspunkt der Theologie stehen, um den das weitere Gespräch in und zwischen den konfessionellen Lagern wird gehen müssen.

Kritisch hätten wir vorläufig nur einen einzigen Punkt von Belang zu Söhngens Beitrag anzumerken : Daß nämlich auch er sich Barths Kennzeichnung des id quo maius cogitari nequit als « Name » Gottes trotz Gilsons eingehender Kritik daran und ohne auf diese einzugehen zu eigen gemacht hat. Gewiß kann man dabei an Ex. 20, 3 denken : Nicht sollst du andere Gottheit haben neben Meinem Angesicht ! — Aber erstens ist das ein Gebot und nicht ein Name, und zweitens ist damit Gilsons Einwand nicht entkräftet :

« Dominus, Deus, das sind gewiß « Namen » für den Gläubigen und den Theologen, und Sankt Anselm würde als Theologe gedacht haben, wenn er sie als solche zu betrachten vorgezogen hätte. Aber es findet sich nun eben, daß er im Proslogion statt den Glauben daraufhin zu befragen, was uns diese Namen von Gott als Person lehren (im gebräuchlichen Sinn von nomen personale), er ihn daraufhin befragt, welche Sache jene Worte bezeichnen » (S. 26, Anm. 1) [2].

Aber auch abgesehen von der erforderlichen Klärung dieses wichtigen Punktes stellt Söhngens Studie viel weniger einen Abschluß als einen neuen Auftakt des immer fruchtbareren Gesprächs über Anselm dar, von dem wir nur wünschen können, daß es mit größter Intensität weitergeführt werde. Geschieht dies in der rechten Haltung, die den Glauben nicht als bloßes ethisches Propädeuticum vor der Türe warten läßt, wenn es auf's Katheder geht, so wird dieses Gespräch noch weit über das intellektuelle Vergnügen hinaus, von dem wir eingangs sprachen, mit Sicherheit auch in allen, die als Sprecher oder Hörer daran teilnehmen, immer tiefer jene Freude im Heiligen Geiste wachrufen, die Anselm ausdrücklich auch als Ziel seines Suchens genannt hat, und die ihn selbst nach dem Bericht seines Biographen Eadmer erfüllte, als das unum argumentum plötzlich vor ihm aufleuchtete :

« Et ecce quadam nocte inter nocturnas vigilias Dei gratia illuxit in corde eius, et res patuit intellectui, immensoque gaudio et jubilatione implevit omnia intima eius » (Kolping, S. 51, Anm. 7).

Läufelfingen. *K. Thieme.*

[1] Vgl. dazu die hoffentlich bald in unserer Aufsatzsammlung « Gott und die Geschichte » erscheinende Studie : 'Gnosis' oder 'Wissenschaft' ? Zur neuesten Auseinandersetzung über die Grundfragen der Theologie.

[2] Dagegen spricht auch nicht, daß Thomas wie I 2, 1 so auch C. G. I, 10 von 'Namen' spricht, — um so mehr als er I 11 Damascenus dagegen ausspielt.

Eine armenische Thomashandschrift der Universitätsbibliothek von Leiden, Holland.

Seinerzeit haben wir in dieser Zeitschrift (vgl. *Divus Thomas* 1930 VIII, 245 ff.) einige Hss erwähnt, die jetzt in Europa vorhanden sind, und einen Teil der alten armenischen Übersetzung der « Tertia Pars » der Summa Theologiae enthalten, welche Übersetzung im Jahre 1347 in Qṙnay am Ernǰak zum Abschluß gebracht worden ist. Im Anschluß daran geben wir hier einige Notizen über eine weitere Hs, die sich in der Universitätsbibliothek von Leiden, Holland, befindet. Die Hs « Or. 5494 » der Leidener Bibliothek ist eine Sammelhandschrift, die u. m. auch Auszüge aus dem Hexaemeron des Bischofs Bartholomäus von Marâgha enthält. Der Inhalt dieser Hs wird summarisch angegeben von Frédéric Macler, *Rapport sur une mission scientifique en Belgique, Hollande, Danemark et Suède* (*Nouvelles Archives des Missions scientifiques*, t. XXII, fasc. 5, S. 355-360 ; auch separat, Paris 1924, S. 79-84). Papierhs, 2 Kolonnen, mM 245-190, ff. 468. Fol. 243a-395b in *notrgir :* Quästionen 1-59 der Tertia Pars der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin ; vgl. das Kolophon auf fol. 395b : « *Awar[t]eçaw girq tnôrênouṭeann Qristosi, or ê aṙaǰin hator errord masin eranelwoyn Toumayi aqouinaçwoyn* [1] *i paṙs mardaçeloyn Qristosi Actoucoy meroy* » = Das Buch von der Fleischwerdung Christi, nämlich der erste Band des dritten Teiles des seligen Thomas von Aquin, ist zur Ehre Christi, unseres menschgewordenen Gottes, zum Abschluß gebracht.

Am Ende der « Tabulae », fol. 244b, befindet sich eine kleine, von Macler nicht beachtete Notiz, aus der hervorgeht, daß der Lehrer Vardan und seine Schüler diesen Teil der Summa Theologiae im Jahre 1678 abgeschrieben haben in der armenischen Kolonie von Šôš (Ispahan) in Persien : « *Yišeçêq zmełouçeal Vardans, spasawor pani, zstaçôł matenis, ew zcnôłsn im, zŁaripn ew zEłia, ew zXačatour vardapetn Bałišeçi ew zašakertsn im, zAbraham vardapetn ew ztêr Margarê ew ztêr Grigor krônaworn, or ašxatouṭeamb bazmaw srbagrecaq zsa i ṭvakanouṭiounn ṙ. č. i. ê. i Šôš qałaq, or ê Ispahan. Ew Astouac zjez yišê ew ołormi.* = Gedenket meiner, des Sünders Vardan, eines Dieners des Wortes, und meiner Eltern Łarip und Ełia, sowie auch des Lehrers Xačatour von Bitlis und meiner Schüler Abraham Vardapet, Têr Margarê und Têr Grigor des Ordensmannes, die wir dieses mit großer Sorgfalt geschrieben haben im Jahre 1127 [2] in der Stadt Šôš oder Ispahan. Und Gott wird euer gedenken und sich euer erbarmen !

Dieser Lehrer Vardan stammte aus der Stadt Bitlis (Bałêš) und starb am 31. März 1704, wie aus einer Nachricht auf fol. 242a der gleichen Hs

[1] Hs : apouinaçwoyn.
[2] der Armenische Ära = A. D. 1678.

hervorgeht. Seine Mutter Łarip, sein Vater Ełia, der Vardapet Xačatour und der Vardapet Abraham werden auch in einer Notiz vom 25. Mai 1678 auf fol. 96a dieser Sammelhandschrift erwähnt. Der sonst nicht häufige Frauenname « Łarip » ist für die Stadt Šôš im Jahre 1657 auch in einem Evangeliarium von Nor-Bayazêṭ bezeugt ; vgl. H. Adjarian, *Çouçak hayerên jeṙagrac Nor-Bayazêṭi*, Wien 1924, S. 21b.

Die Stadt Šôš wird in ziemlich vielen armenischen Hss des 17. Jahrhunderts als Schreibort angegeben und zwar meistens, wie auch hier, mit der Glosse : *or ê Ispahan.* Dort hatten sich nämlich seit Anfang des 17. Jahrhunderts die unter Schâh ʿAbbâs I aus Dschulfa (ǰoułа) am Araxes deportierten Armenier angesiedelt, und diese Kolonie war in kurzer Zeit nicht nur ein Handelszentrum von Bedeutung, sondern auch ein Mittelpunkt geistigen Lebens für die Armenier geworden ; vgl. H. Aṙaqelean, *Parskastani Hayerĕ*, Wien 1911. Eine 1632 daselbst geschriebene Hs erwähnt neben armenischen Männer- und Frauenklöstern fünfzehn armenische und zwei « frankische » Kirchen in der Stadt « *Ĕspahan or koči Šôš* » ; vgl. H. Adjarian, *Çouçak hayerên jeṙagrac Ṭawrizi*, Wien 1910, S. 33b.

M. A. v. d. Oudenrijn O. P.

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

D. Brinkmann : Probleme des Unbewußten. — Zürich-Leipzig, Rascher. 1943. 71 SS.

Der Begriff des Unbewußten ist in den letzten Jahrzehnten so vieldeutig geworden, daß man jede Untersuchung begrüßt, die etwas Ordnung in diesen Wirrwarr zu bringen verheißt. Brinkmann bemüht sich nicht um die ontologische und psychologische Seite des Problems, sondern verfolgt den Bedeutungswandel des Unbewußten « bis zu den letzten systematischen Grundpositionen und ihren Verwurzelungen im Zuge der Geistesgeschichte » (S. 7). Diese historische Betrachtungsweise des Problems richtet sich gegen die moderne (nichtkatholische) Psychologie, die vorgibt, ihre Ergebnisse auf rein induktivem Wege zu gewinnen. In Wirklichkeit gründet die moderne Psychologie auf philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen, die Brinkmann bloßzulegen versuchen will.

Die Darstellung des historischen Werdeganges eines Problems bringt die verschiedenen Aspekte zum Vorschein, unter denen eine Frage betrachtet wurde. Damit werden die Ansätze zur Lösung und vielleicht sogar die Wege zur endgültigen Abklärung sichtbar. Man hätte somit erwarten dürfen, Brinkmann werde die gesamte geschichtliche Entwicklung wenigstens skizzieren. Die aristotelisch-thomistische Psychologie sollte in dieser Frage unbedingt zu Rate gezogen werden, denn sie drang in verschiedenen Punkten zum Lichte vor, wo die Philosophen der Neuzeit noch im Dunkeln tappen (vgl. *Klingseis R.*, Moderne Theorien über das Unterbewußtsein und die thomistische Psychologie, in : Div. Thom. 7 [1929] 147-183 ; 279-300 ; 8 [1930] 33-52 ; 192-206 ; 381-405 ; *Usenicnik Al.*, Das Unbewußte bei Thomas von Aquin, in : Philosophia perennis [Festgabe für Jos. Geyser], hrg. von Fr.-J. v. Rintelen, I, Regensburg 1930, 179-192). Brinkmann begnügt sich indessen mit der Darstellung der vier Hauptbedeutungen, die der Begriff des Unbewußten seit Beginn der ältern Neuzeit angenommen hat.

1. *Descartes* zerlegte die gesamte Welt, mit Einschluß des Menschen, in zwei sich gegenseitig ausschließende Hälften : in die physische, räumlich-materielle Außenwelt (res extensa) und in die psychische, immaterielle Innenwelt (cogitatio). « Man kann nun ganz allgemein jene Hälfte der Welt, die der res cogitans gegenübersteht, als das Nicht-Bewußtsein oder das Unbewußte bezeichnen. Da dieses Nicht-Bewußtsein offenbar bei Descartes mit der res extensa identisch ist, so darf man es auch *das räumlich-materielle Unbewußte* nennen » (S. 22).

Ich kann diese Auffassung nicht teilen. Denn wenn sich die räumlich-materielle Welt exklusiv zur Innenwelt verhält, so daß beide völlig getrennt sind, dann steht die Außenwelt eben in keiner Weise in Kontakt zur Innenwelt. Es gehört aber zur Natur des Unbewußten, daß dieses auf das

Seelische einwirke, ohne vom Geiste unmittelbar wahrgenommen zu werden. Daher hat der Begriff des Unbewußten in der Philosophie Descartes überhaupt keinen Platz. Was er von der Außenwelt weiß, wird ihm durch die angeborenen Ideen vermittelt.

Brinkmann meint sodann, das im 19. Jahrhundert so viel genannte *physiologische Unbewußte*, d. h. die Gesamtheit der nicht psychischen Spuren, Dispositionen, organischen Prozesse usw. sei bloß ein Ausschnitt aus den Inhalten des räumlich-materiellen Unbewußten im Sinne Descartes. Der Verfasser hat hier nicht übersehen, daß die Physiologen des 19. Jahrhunderts eine « Berührung » zwischen dem Körperlichen und Seelischen annahmen, wie es sich ja aus deren Theorie vom psycho-physischen Parallelismus ergibt. Folglich haben wir hier nicht die beiden sich gegenseitig ausschließenden Welten und damit auch nicht eine unmittelbare Abhängigkeit von Descartes. Das physiologisch Unbewußte gründet vielmehr in der Lehre der englischen Empiristen. — Nur am Rande sei erwähnt, daß « es der Scholastik eine Ungeheuerlichkeit wäre, zu behaupten, das nicht mehr aktuell festgehaltene Wissen sei gänzlich dem Bereich des Seelischen entschwunden und sei nur mehr im Gehirn vorhanden in Form gewisser physiologischer Dispositionen, deren gelegentliche Erregung solche latente Inhalte wieder in seelischer Form auftauchen lasse » (*Klingseis*, a. a. O. 155).

2. Die zweite Hauptbedeutung des Unbewußten findet Brinkmann bei *Leibniz*. Dieser Philosoph unterschied die Bewußtseinsinhalte nach ihrem Stärkegrad. Die dunklen Vorstellungen, die zu schwach sind, um wahrgenommen zu werden, nannte er « petites perceptions ». Man werde sich ihrer erst richtig bewußt, wenn sie sich mit vielen andern gleichartigen Bewußtseinsinhalten verbinden. Brinkmann bezeichnet die « petites perceptions » als *das perzeptive Unbewußte*, im Unterschied zur eigentlichen Apperzeption, die den für die Bewußtheit erforderlichen Wahrnehmungsgrad ausdrückt.

Der Leibniz'sche Begriff des Unbewußten wirkte stark auf Herbart und auf Fechner : der letztere wird später mitbestimmenden Einfluß auf Sigmund Freud haben. Daß die Empiristen des 18. Jahrhunderts sich nicht an die Theorie Leibniz' hielten, sondern das Problem des Unbewußten aus der Physiologie zu erklären suchten, wird nicht überraschen.

3. Die Leibniz'sche Philosophie wurde auch abgelehnt durch *Chr. Aug. Crusius*, der durch seine sogenannte Vermögenspsychologie dem apperzeptiven Bewußtsein eine neue Deutung gab. Diese wurde grundlegend für die Lehre *Kants*. Nach seiner Auffassung entsteht das Bewußtsein nicht durch bloßen Zusammenschluß mehrerer « petites perceptions ». Er faßt die Apperzeption als einen spontanen Akt des Subjektes auf ; denn dieser forme das chaotische Material der noch unbestimmten Bewußtseinsinhalte zu einer synthetischen Einheit. Diese spontane Tätigkeit des Subjektes spiele sich ab in einer außerzeitlichen, transzendentalen Form, und daher nehme das Bewußtsein nicht den Akt der Apperzeption wahr, sondern nur die aus diesem Akt hervorgehenden Gegenstände. Obschon dieser Akt wegen seines außerzeitlichen und transzendentalen Charakters nicht direkt erkannt werden kann, so steht er doch in Beziehung zu den Vorgängen

im seelischen Bereich. Da Kant seinem Begriff des Unbewußten noch keinen technischen Namen gab — Ernst Platner prägte 1776 zum ersten Mal den Begriff des Unbewußtseins —, erhielt er die Bezeichnung : *Das apperzeptive Unbewußte.* Es wäre m. E. besser, wenn man vom transzendentalen Unbewußten Kants sprechen würde. Denn die Apperzeption sollte dem psychischen Akt des Bewußtseins vorbehalten werden.

Brinkmann hat sehr richtig bemerkt, daß man die Auffassung Kants von der Außerzeitlichkeit als Moment des Aktbegriffes fallen lassen und den apperzeptiven Akten psychische Realität ohne Bewußtsein zuschreiben kann. Auf diese Weise muß wohl die Apperzeptionspsychologie, bezw. die schöpferische Synthese *Wilhelm Wundts* entstanden sein und nicht als Abwandlung von Kants transzendentaler Apperzeption. Ist aber die Seele in ihren unbewußten Tiefen derart tätig, daß sie die unterbewußten Inhalte synthetisch zusammenzufassen vermag, dann folgt daraus ein neuer Stammbegriff des Unbewußten, die unbewußte Synthese. Die « unbewußten Schlüsse », die nach Schopenhauer, Lotze und Helmholtz in der Sinneswahrnehmung eine entscheidende Rolle spielen, müssen wohl eher in der vorgenannten Art erklärt werden und nicht durch die Kantische Theorie.

4. Vom Unbewußten wurde sehr häufig bei den vorromantischen Idealisten Hamann, Herder und dem jungen Goethe, sowie vor allem bei den eigentlichen romantischen Dichtern und Denkern gesprochen und geschrieben. *C. G. Carus* äußerte sich mit typischer Verschwommenheit : « Das Unbewußte selbst ist der subjektive Ausdruck für das was wir objektiv als Natur anzuerkennen haben. » Natur heißt hier kosmisches Alleben, und dieses ist als geheimnisvolle magische Kraft gedacht. In die Tiefen des Lebensgrundes vermag niemand hinabzuleuchten. Leben und Bewußtsein steigen aus ihm empor, und alle Einzelwesen stehen mit dieser Gebärmutter Natur in stetem Zusammenhang. Wir haben hier somit *das vitale Unbewußte*, das die Unterlage für das spätere kollektive Unbewußte bietet.

Ähnliche Gedankengänge kehren bei *Schopenhauer* wieder. Er meint eben dieses vitale Unbewußte, wenn er vom kosmischen Weltwillen, d. h. vom blinden Impuls redet, der die letzte Quelle des Seelenlebens und der Handlungen der ganzen Menschheit sei.

Merkwürdigerweise bietet die « Philosophie des Unbewußten » des *Ed. v. Hartmann* keine neuen Aspekte des Problems. Zwar verwendet er z. T. neue Ausdrücke. Doch wenn er von einem « relativ Unbewußten » spricht, so meint er damit nur die unterschwellig vorhandenen Bewußtseinsinhalte, die den « petites perceptions » entsprechen. Das « absolut Unbewußte », das auch das « metaphysische Unbewußte » genannt wird, stimmt mit dem apperzeptiven Unbewußten Kants überein, nur büßt es die schöpferische Aktivität ein, um die Rolle eines Maschinisten zu übernehmen, « der am Schaltbrett des menschlichen Gehirns die physiologischen und psychologischen Prozesse ein- und ausschaltet, die im übrigen automatisch-maschinenhaft verlaufen » (S. 48).

Nachdem die Geistesgeschichte bereits in so vielen Formen das Problem des Unbewußten behandelt hatte, erschien im Jahre 1900 das aufsehenerregende Buch von *Sigmund Freud*, « Die Traumdeutung ». Die Traum

deutung wurde den Psychoanalytikern zur Via regia, um Kenntnis vom Unbewußten im Seelischen zu erhalten. Freud war Empiriker, und er betonte ausdrücklich, daß er nicht spekulative Systeme, sondern einzig Erfahrungstatsachen vorlegen wolle. Brinkmann ist kritisch genug, um einer solchen Behauptung nicht ohne weiteres Glauben zu schenken ; er vertritt im Gegenteil die Ansicht, Freud habe alle vier Stammbegriffe des Unbewußten übernommen ; doch seien sie bei ihm zu einer kaum entwirrbaren Legierung verschmolzen. — Da Brinkmanns Schrift — eine erweiterte Antrittsvorlesung der Universität Zürich — naturgemäß skizzenhaft ist, kann man nicht verlangen, daß er alle Urteile ausführlich mit Texten belege. In bezug auf die Lehre Freuds wäre es wünschenswert gewesen. Denn ich bezweifle die Richtigkeit dieser Meinung. Da Freud nämlich das Unbewußte stets als psychischen Akt auffaßt, bleibt für das räumlich-materielle, bezw. das physiologische Unbewußte kein Raum. Jeder psychische Akt beginnt als unbewußter, oder in seiner Terminologie : als vorbewußter. Wenn diese vorbewußten Vorstellungen ins Bewußtsein auftauchen wollen, stoßen sie an eine innere « Abwehr », d. h. sie werden verdrängt oder sublimiert. Diese abgewehrten Vorstellungen nennt Freud nun im eigentlichen Sinne unbewußt Gesammelte Schriften, V, 439). Der seelische Verdrängungsmechanismus funktioniert m. W. nicht so wie der außerzeitliche Akt der Kantischen Apperzeption, und daher dürfte auch diesbezüglich keine wahre Übereinstimmung vorliegen. Die Synthese des Unbewußten kommt nicht durch eine transzendentale Form zustande, wie bei Kant, sondern vollzieht sich geradezu im Widerstand gegen das Abwehrsystem. Freud kommt hier der Auffassung Wundt's nahe ; ob Abhängigkeit bestand, weiß ich nicht. Was das vitale Unbewußte betrifft, so erklärt Brinkmann : « Faßt man die psychoanalytische Theorie als Ganzes ins Auge, so scheint sie doch wesentlich eine Lehre vom vitalen Unbewußten zu sein » (S. 53). Nur besteht wohl die Einschränkung zu recht : Freud berücksichtigte weniger die kosmischen Lebensvorgänge, als vielmehr die somatischen, die an den Selbsterhaltungs- und den Sexualtrieb gebunden sind.

Es scheint somit, man dürfe nicht einfachhin die in der Geistesgeschichte aufgefundenen vier (oder fünf) Stammbegriffe auf die Lehre Freuds anwenden.

Wie steht es endlich um den Begriff des Unbewußten bei *C. G. Jung ?* « Bei Jung lassen sich die vier Stammbegriffe des Unbewußten ebenfalls nachweisen, wenn es auch zu bedeutsamen Akzentverschiebungen kommt » (S. 54). Ist der Verfasser nicht auch hier einer billigen Simplifizierungstendenz erlegen ? Die Antwort wird erschwert, weil Jung nicht immer sauber abgegrenzte Begriffe gebraucht. Seele und Körper werden oft nicht unterschieden. Wohl sagt er : « Nach meiner Meinung ist das Unbewußte als die Totalität aller derjenigen psychischen Phänomene aufzufassen, denen die Qualität der Bewußtheit mangelt » (Über die Energetik der Seele, Zürich 1928, 191). Doch zum Unbewußten, also Psychischen, rechnet er auch vererbte Eigenschaften, die Instinkte, die Libido usw. Das physiologische Unbewußte wäre damit bejaht (vgl. Jung, Über die Psychologie des Unbewußten, 5. Aufl., Zürich 1943, 126). Das perzeptive Unbewußte

wird ebenfalls erwähnt (Über die Energetik der Seele, S. 192). « Dazu kommen die a priori vorhandenen, d. h. mitgeborenen Formen der Anschauung, der Intuition, die Archetypen der Wahrnehmung und Erfassung... Die Instinkte und die Archetypen der Anschauung bilden das kollektive Unbewußte » (ebd. S. 192). Das apperzeptive Unbewußte im Sinne Kants und das vitale Unbewußte als Allseele nach der Vorstellung der Romantiker vermischen sich hier bei Jung. Am nachdrücklichsten verwendet Jung das kollektive Unbewußte (vgl. Jung, Seelenprobleme der Gegenwart, 2. Aufl., Zürich 1932, 159 ff. Das letzte Werk Jungs, Psychologie und Alchimie, Zürich 1944, baut fast durchgehends auf dem kollektiven Unbewußten auf). Aber man wird dem Gedanken Jungs sicher nicht vollauf gerecht, wenn man das kollektive Unbewußte mit dem romantischen Begriff identifiziert. Denn er denkt nicht bloß an eine vage Abhängigkeit von der Allmutter Natur. Bei ihm enthält das kollektive Unbewußte die Erfahrungen und Gedanken der gesamten Menschheit. Seit Aeonen sind solche Ideen dem menschlichen Gehirn eingeprägt ; es bedarf nur gewisser Bedingungen, um sie wieder heraustreten zu lassen. Die ältesten und allgemeinsten Vorstellungsformen der Menschheit befinden sich in den Archetypen des Unbewußten. Sie enthalten nicht nur alles Schönste und Größte, das die Menschheit je dachte und fühlte, sondern auch jede schlimmste Schandtat und Teufelei, deren die Menschen je fähig waren (vgl. Über die Psychologie des Unbewußten, S. 127). Vermöge ihrer spezifischen Energie — die Bilder verhalten sich nämlich wie kraftgeladene, autonome Zentren — üben sie eine faszinierende, ergreifende Wirkung auf das Bewußtsein aus und können infolgedessen das Subjekt weitgehend umgestalten. — Mit solchen Anschauungen geht Jung nicht nur über das vitale Unbewußte der Romantiker hinaus, sondern nimmt durchaus neue Elemente in seinen Begriff des kollektiven Unbewußten auf.

Probleme des Unbewußten : Wahrhaftig, sie sind vorhanden ! Jeder Interessierte wird dem Verfasser der vorliegenden Untersuchung danken, daß er die Grundbegriffe herausgestellt hat und mit Nachdruck hervorhob, daß eine Lösung dieser Probleme nicht von der empirischen Psychologie allein zu erwarten ist. Es wäre dringend zu wünschen, daß die thomistische Philosophie diesen Problemen vermehrte Aufmerksamkeit schenke, indem sie die Ergebnisse der psychologischen und psychiatrischen Erfahrungen mit Hilfe ihrer Seelenlehre zu erklären versucht.

Freiburg. *Laurentius Casutt* O. F. M. Cap.

Kirchengeschichte.

Miscellanea Historiae Pontificiae, edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana. — Roma, S. A. L. E. R. Herder.

W. M. Peitz S. J. : **Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei.** Vol. I. — 1939. VIII-128 SS.

P. Wilhelm M. Peitz greift seine früheren (1918), nicht überall anerkannten Arbeiten über den Liber Diurnus, die ihn zur Überzeugung vom

vorgregorianischen Ursprung des Formelbuches der päpstlichen Kanzlei geführt hatten, wieder auf. Die hier vorgelegten Ergebnisse sind für die Diplomatik wichtig, mehr noch für die Dogmengeschichte. Sie berühren die dogmengeschichtliche Entwicklung der Bekenntnisformulare 73, (83), 84, 85 und wollen Einflüsse dieser römischen Formulare auf die wichtigsten dogmatischen Entscheidungen des 5. Jahrhunderts feststellen. P. hält nicht nur am vorgregorianischen Ursprung des L. D. fest, sondern er weist den einzelnen Formularen oder Teilen derselben genaue Daten an. F 84 ist wahrscheinlich, als Synodica Theodors I, aus dem Jahre 642. F 73 (Bischofsformular) und F 85 (Papstformular) wurden erst später, jedoch vor 430, von einander getrennt. Der Bekenntnistext von F 85 enthält die Fides Romana vor etwa 400 mit den allmählichen Erweiterungen, Zusätzen und Nachträgen. F 73 geht im Kern des einleitenden Formulartextes auf die Zeit vor 420 zurück. Sein Bekenntnistext ist das Ergebnis einer allmählichen Entwicklung. Was den Dogmatiker am meisten interessiert : Die vorephesinische Fides Romana enthielt bereits das « filioque » und das « unus sanctae trinitatis ». Sie war die Grundlage vieler Symbole (Athanasianum, Toletana, Unionssymbol von 433 usw.), Entscheidungen von Provinzialsynoden, Bekenntnisschriften (Cyrill von Alexandrien, Justinian, Augustinus usw.), die Vorlage der Synodaldefinitionen von 431, 451, 553, 680/81. — Seite 102 folgt der Text dieses päpstlichen Symbols, dem ein so weitgehender und so entscheidender Einfluß zugeschrieben wird.

Diese hochbedeutsamen Ergebnisse, welche die römische Primatstellung neu beleuchten und die Symbolforschung befruchten, werden mit siegesbewußter Sicherheit vorgetragen. Die von P. angekündigten, weiteren Untersuchungen und die Antworten, welche Schlüsse von solcher Tragweite hervorrufen müssen, werden zeigen, wie weit sie als gesicherter Wahrheitsbesitz gebucht werden können.

Freiburg. *O. Perler.*

H. Jedin : Der Quellenapparat der Konzilsgeschichte Pallavicinos. Vol. IV, 6. — 1940. 112 SS.

Einer der berufensten Kenner der Geschichte des Tridentinums hat hier in straffer, streng methodischer Form eine Sonderfrage aus dem Streit über die Berechtigung der beiden Darstellungen des Trienter Konzils (Sarpi und Pallavicino) behandelt. Sein Ergebnis ist kurz folgendes : Das Ziel Pallavicinos war, die Freiheit des Konzils nachzuweisen. Sein Werk sollte mit Absicht eine Apologie der Konzilspolitik des Papsttums sein ; es sollte Sarpis Vorwurf widerlegen, das Papsttum habe das Konzil nicht aufrichtig gewollt und habe es, nachdem es doch zustande gekommen war, nur dazu benutzt, um seine eigene Macht zu stärken. *Diese* Aufgabe hat P. erfüllt, er hat das Buch Sarpis damals unschädlich gemacht, er hat die päpstliche Konzilspolitik gegen Sarpi aktenmäßig verteidigt. Seine Quellengrundlage war eine solide. Heute freilich genügt seine Darstellung nicht mehr : er hat die Konzilsopposition und die politischen Partner der Kurie

nicht zu Worte kommen lassen und dadurch kein völlig abgerundetes Bild der Vorgänge geboten. All das bringt die monumentale Ausgabe der Görresgesellschaft, die jetzt ihrem Abschluß entgegengeht.

Freiburg. *Gabriel M. Löhr* O. P.

P. Browe S. J. : Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste. Vol. VI, 8. — 1942. 325 SS.

Browe will die mittelalterliche Judenmission des Abendlandes behandeln, und zwar mit Benutzung des vollständigen Quellenmaterials, weil bisher wohl einzelne Beiträge erschienen sind, aber keine zusammenfassende Darstellung. Man wird ihm das Zeugnis geben, daß der Versuch gelungen ist.

Im ersten Teil werden die Missionsmittel nach allen Seiten durchgegangen, im zweiten der Erfolg bzw. Mißerfolg dieser Mission und die Gründe für den in der Hauptsache vorliegenden Mißerfolg offen dargelegt. Der Titel : Die Judenmission *und* die Päpste ist nicht ganz zutreffend, weil z. B. in Spanien, das vor allem in Betracht kommt, die Tätigkeit der Päpste weniger hervortritt. Browes Buch zeigt die Vorzüge, die an seinen Schriften bemerkenswert sind : ein Material, das so gut wie erschöpfend ist, und dazu ein Material, das aus den entlegensten Quellen herbeigeholt wird. Freilich kann er auf weite Strecken hin nur ein wenig erfreuliches Bild zeichnen. « Zwangstaufen und durch Furcht erreichte Bekehrungen waren im Mittelalter ungemein häufig ; mit einiger Übertreibung kann man sie *die* Methode der Zeit nennen » (S. 215, vgl. 263, 284, 305). Den Neubekehrten wird von Rechts wegen durch die Fürsten das Vermögen weggenommen ; von ihren jüdisch gebliebenen Familien werden sie enterbt. Für Belehrung vor und nach der Taufe geschieht im allgemeinen wenig. Die Zahl der Zwangsbekehrten samt ihren Nachkommen in Spanien schätzt Browe auf gegen 2 Millionen. Man sieht, welche Bedeutung die Judenfrage gerade für dieses Land hatte.

Den geschichtstheologischen Abschluß bildet der Hinweis auf die Lehre des hl. Paulus, die auch im Mittelalter immer wieder betont wird : die Juden sind von Gott verworfen und werden sich erst am Ende der Zeiten bekehren.

In allen Fragen, die die Judenmission im Mittelalter und Verwandtes betreffen, wird man das Werk mit Nutzen konsultieren können.

Freiburg. *Gabriel M. Löhr* O. P.

Xenia Piana. Vol. VII, 9-16. — 1943. vi-514 SS.

Der vorliegende Band ist von der kirchenhistorischen Fakultät der Gregoriana Papst Pius XII. anläßlich seines silbernen Bischofsjubiläums gewidmet und umfaßt die Nummern 9-16 der ganzen Sammlung. In der Vorrede bemerkt der Rektor der Gregoriana, Paolo Dezza, die Miscellanea wollten das Material bereitstellen für eine Geschichte der Päpste im

Altertum, im Mittelalter und im 19. Jahrhundert als Ergänzung zu Pastor, der bereits die Papstgeschichte in der Zeit der Renaissance und der kath. Restauration geschrieben habe. Schmidlin wird nicht erwähnt. Mitarbeiter dieses Bandes sind Professoren der Fakultät, u. a. Hertling, Kirschbaum und Leturia, und Professoren, die an der Fakultät promoviert haben.

Die bei weitem ausführlichste Abhandlung — sie umfaßt ungefähr ein Drittel des Ganzen, S. 207-366, und wohl auch die aufschlußreichste ist die von *J. Grisar*, Päpstliche Finanzen, Nepotismus und Kirchenrecht unter Urban VIII. Unter Benutzung der einschlägigen gedruckten Literatur und mancher ungedruckter Handschriften, aus denen im Anhang S. 292-366 das Wichtigste abgedruckt wird, entwirft Grisar ein eindrucksvolles Bild der päpstlichen Finanzen im 17. Jahrhundert und ihrer Verwendung durch Urban VIII., um dann eingehend das Hauptthema zu behandeln : die Entscheidungen der Partikularkongregation im Jahre 1642 und 1643 über eine Gewissensfrage des Papstes. Urban VIII., der als Hauptvertreter eines schrankenlosen Nepotismus bekannt ist, bekam in seinen letzten Jahren ernste Bedenken wegen seiner großen Zuwendungen an seine Verwandten, die Barberini. Die Kommission, die von ihm eingesetzt ist, soll ihm darüber klare und bestimmte Antwort geben ; er war entschlossen, wenn es die Gerechtigkeit erfordere, das der Kirche entzogene Gut zurückzuerstatten (S. 293). Die Berater sind ernste Männer, denen man zu Unrecht charakterloses Nachgeben vorgeworfen hat ; allein sie sind vor allem juristisch eingestellt ; das wirkliche Leben und die Not des Volkes ist ihnen doch zu wenig bekannt. So urteilen sie vor allem nach den Regeln des Kirchenrechtes und zu wenig nach den Forderungen des Lebens. De Lugo, der führende Mann, bekannte später, er habe erst als Kardinal einen wirklichen Einblick in die trostlose Lage gewonnen, und reduziert nun das Erlaubte auf die Hälfte, ja in einem Falle noch darunter (S. 296). Die Mehrheit der Berater kam nach langer, ernster Untersuchung dem Papste weit entgegen. Nur der Beichtvater des Papstes, der Franziskanerobservant Zani, blieb fest bei seiner ablehnenden Antwort. Seine Haltung macht einen sympathischen Eindruck. Man fragt sich nur — und hierauf erhalten wir keine Antwort —, wie er dann in praxi mit seinem hohen Poenitenten fertig geworden ist.

Nach dem Breslauer Kirchenhistoriker Seppelt, der noch über Ranke hinausgeht, hätten die Barberini während des 21jährigen Pontifikates 105 Millionen Scudi erhalten. Grisar kommt, wie er selber in Anführungszeichen bemerkt, auf « nur » 30, die gegen 150 Millionen Goldfranken und dem heutigen Kaufwerte nach das Doppelte, vielleicht das Dreifache ausmachen (S. 250). Dabei betrugen die Gesamteinnahmen des Kirchenstaates jährlich etwa 2 ½ Millionen. Die Kommission entschied, der Papst dürfe jährlich ein Viertel der kirchlichen Einnahmen von 400 000 Scudi frei ohne Skrupel ausgeben (S. 294). Grisar fällt ein ruhiges, aber scharfes Urteil über den Nepotismus (S. 256, 277, 294) und bemerkt zum Schluß (S. 297) : « Der Nepotismus mußte verschwinden ganz und gar ; die Vorsehung sorgte dafür, teils dadurch, daß sie dem Heiligen Stuhl mehr und mehr die Mittel zu diesen Ausgaben entzog, teils dadurch, daß sie Männer

erweckte, die sich groß und ganz diesem Ärgernis entgegensetzten ». In einer Jubiläumsschrift, die einem Nachfolger Urbans VIII. gewidmet ist, ist diese unumwundene Bekenntnis doppelt rühmenswert.

Freiburg. *Gabriel M. Löhr* O. P.

G. Heer O. S. B. : Johannes Mabillon und die Schweizer Benediktiner. Ein Beitrag zur Geschichte der historischen Quellenforschung im 17. und 18. Jahrhundert. — St. Gallen, Leobuchhandlung s. a. (1938). xv-468 SS.

Für die Geschichte der gelehrten Studien im Benediktinerorden bedeutet Johann Mabillon und die Maurinerschule zweifelsohne den Höhepunkt. Die Anregungen, welche von diesen Kreisen ausgingen, können nicht hoch genug eingeschätzt werden : schlug doch mit den Maurinern die Geburtsstunde der modernen Geschichtswissenschaft.

Der gelehrte Engelberger Benediktiner hat vor Jahren in einer unter Gustav Schnürer an der Freiburger Universität ausgearbeiteten Dissertation untersucht, welche Verbindungen zwischen Mabillon und den Maurinern einerseits und den schweizerischen Benediktinern anderseits gepflegt wurden ; insbesonders galt es herauszustellen, in wieweit Mabillon die schweizerischen Benediktiner zur Mitarbeit an seinen Forschungen heranzog, die in den Schweizer Abteien ehrfurchtsvoll bewahrten Handschriften benützte, und für die Pflege der geschichtlichen Studien anregend wirkte. Diese Dissertation ist der Grundstock des vorliegenden Buches, das allsdann in jahrelanger Arbeit entstanden ist. Dafür ist es aber zu einer wahren Fundgrube quellenbelegten Wissens um die Geschichte der Congregatio Helvetica geworden.

Die Darstellung wird mit einer Übersicht über die Entwicklung und den damaligen Stand der schweizerischen Benediktinerkongregation und über die in derselben gepflegten wissenschaftlichen Bestrebungen eröffnet. Besonders hier weiß der Verfasser viel unbenütztes Material heranzuziehen, um seine These zu unterbauen : das wissenschaftliche Interesse der schweizerischen Benediktiner bewegte sich vor allem in der Richtung auf Theologie und Philosophie, während die Geschichte viel weniger gepflegt wurde. Das hing vorzüglich damit zusammen, daß die Abteien zuerst für die Bedürfnisse ihrer eigenen Kleriker und für die Entwicklung der mit ihnen verbundenen Schulen zu sorgen hatten. Gewiß, es fehlte nicht an Studien historischer Art : aber die meisten derselben waren auf praktische Bedürfnisse eingestellt, vorerst darauf, die Rechtsansprüche der Abteien urkundlich zu unterbauen.

Die Verbindungen mit Mabillon und seiner Gelehrtenschule sollten an diesen Zuständen nicht sehr viel ändern. Wohl gelang es dem Haupt der Mauriner, durch Vermittlung der süddeutschen Abteien, auch in der Schweiz Interesse für seine Studien zu wecken. Es gingen ihm aus den Archiven und Bibliotheken der schweizerischen Klöster überaus wertvolle Mitteilungen zu, die in seinen Werken an maßgebender Stelle verwendet werden konnten : die Auswertung dieser brieflichen Auskünfte und der

Nachweis, wo Mabillon im einzelnen Quellen schweizerischer Herkunft benützt, machen einen der wertvollsten Bestandteile dieses Buches aus.

Aber trotz dieser wissenschaftlichen Beziehungen — bei denen vielleicht schweizerische Dienstbereitschaft und Freundlichkeit maßgebendere Motive waren als die Bemühung, der Wissenschaft als solcher zu dienen — blieb die Pflege der Geschichte in sehr bescheidenen Grenzen. Selbst der Besuch Mabillons in den wichtigsten schweizerischen Abteien, die persönliche Bekanntschaft mit seinen bescheidenen Helfern, sollte an diesem Zustand nur wenig ändern. Wohl entsprangen den Anregungen, die vom großen Mauriner ausgingen, einige hochfliegende Pläne : die Herausgabe wertvoller Chartularien und Quellenwerke wurde auch in der Schweiz in Aussicht genommen. Aber es blieb leider bei den Plänen, oder ein begonnenes Unternehmen blieb mangels zureichender Arbeitskräfte in äußerst bescheidenen Anfängen stecken.

Der Verfasser geht sehr eingehend den Gründen nach, die diese Tatsache erklären helfen. Es wird in der Hauptsache so gewesen sein, daß die schweizerischen Benediktiner durch unmittelbar praktische Aufgaben völlig in Anspruch genommen wurden. Für die Pflege der kritischen historischen Wissenschaft blieb leider wenig Zeit : der Alltag und seine Pflichten wog mehr, als das Interesse an der Pflege reiner Wissenschaft. Es mag sein, daß diese Entwicklung der Dinge zu bedauern ist. Aber wurde nicht vielleicht gerade in jenen Zeiten in der Schweiz die Grundlage für jene echt benediktinische Kulturarbeit gelegt, die heutigen Tages noch zum Segen für den gesamten katholischen Volksteil unseres Landes weiterdauert ? Müssen wir nicht heute über diese Entwicklung der Dinge froh sein, die uns kulturelle Güter bewahren half, welche durch ein paar gelehrte Folianten vergangener Zeiten nicht aufgewogen werden könnten ? Die Mauriner und ihre Schule gehören längst der Vergangenheit an — so hoch auch deren Einfluß zu werten ist —, während die damals mit wenigen Ausnahmen auf das Praktische eingestellten Mönche der Schweizer Kongregation in den heutigen Benediktinerabteien nicht nur würdige, sondern auch gelehrte und allzeit segensreich wirkende Nachfolger aufzuweisen haben. Die Rache der Geschichte !

Es tut mir leid, daß ich mit dieser kurzen Anzeige kaum recht auf das hinweisen kann, was in dem zu besprechenden Buche auf Grund einer emsigen und mit Erfolg gekrönten Forscherarbeit geboten wird. Dasselbe verdient ein uneingeschränktes Lob, weil es eine für die Entwicklung der Schweizer Benediktiner entscheidende Epoche mit erschöpfender Gründlichkeit darstellt.

Luzern. *Dominikus Planzer* O. P.

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen.

Kleine Beiträge.

Literarische Besprechungen.

Thomistische Literaturschau.

Superiorum permissu.
De licentia Ordinarii.

Thomistische Literaturschau[1].

I. Philosophie[2].

A. Allgemeine Darstellungen ; Sammelwerke

Blondel M. — [*Allgemeines.*] — La pérennité de la philosophie et le discernement d'une constante et indispensable médiation. — RMétMor 47 (1940) 349-363. *8395*

Bontadini G. — Intorno all'essenza della filosofia contemporanea. — RivFil Neosc 33 (1941) 490-514. *8396*

Bontadini G. — La neoscolastica come dottrina moderna. — RivFilNeosc 34 (1942) 108. *8397*

Callus D. A. O. P. — The Philosophy of St. Bonaventure and of St. Thomas. — Blackfriars 21 (1940) 151-164 ; 249-267. *8398*

Croce B. — Il carattere della filosofia moderna. — Bari, Laterza. 1941. 280 pp. *8399*

Gercken M. O. F. M. — Inhalt und Aufgabe der Philosophie in den Jugendschriften Augustins. — Osnabrück, Obermeyer. 1939. 109 SS. *8400*

Küfner V. — Der Systemwandel in der Philosophie und seine Voraussetzungen. — BlDtschPhilos (1941) 356-376. *8401*

Le Clair M. I. — Utopias and the Philosophy of Saint Thomas. — Washington, Catholic University Press. 1941. VII-120 pp. *8402*

Mellone S. K. — Western Christian Thought in the Middle Ages. — Edinbourg, Blackwood. 1935. VIII-305 pp. *8403*

Ovink B. J. — Philosophie und Sophistik. — 's-Gravenhage, Van Stockum. 1940. XVII-268 SS. *8404*

Przywara E. S. J. — Philosophie als Problem. — PhJb 54 (1941) 1-9. *8405*

Thiel M. O. S. B. — Weltanschauung, Philosophie und System. — DivThom (Fr) 20 (1942) 319-334. *8406*

Thyssen J. — Der philosophische Relativismus. — Bonn, Röhrscheid. 1941. X-195 SS. *8407*

Toccafondi E. O. P. — La filosofia come scienza dell'universalità e necessità dell'ordine. — Angel 19 (1942) 3-38. *8408*

Van de Vyver A. — Voor-scholastische wijsbegeerte. — Tijdschr Philos. 1 (1939) 440-448. *8409*

[1] In der « Thomistischen Literaturschau » finden in erster Linie alle im *thomistischen* Sinne geschriebenen Veröffentlichungen Berücksichtigung ; aber auch jene *nicht-thomistischen* Publikationen, die auf den hl. Thomas oder auf seine und seiner Schule Lehre bzw. Geschichte Bezug haben, werden aufgenommen.
[2] Abgeschlossen Ende Juli 1944.

Degl' Innocenti U. O. P. — [*Christl. Philosophie.*] — Osservazioni sulla Filosofia cristiana. — Angel 18 (1941) 357-378. *8410*

Veuthey L. O. F. M. Conv. — Sancti Bonaventurae Philosophia christiana. — MiscFranc 42 (1942) 1-38. *8411*

Andersen W. — [*Existenzialphilosophie.*] — Der Existenzbegriff und das existenzielle Denken in der neueren Philosophie und Theologie. — Gütersloh, Bertelsmann. 1940. 217 SS. *8412*

Rahner H. — Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger. — RechScRel (1940) 152-171. *8413*

Ell J. C. Ss. R. — Das Existenzproblem in der Scholastik. — DivThom(Fr) 19 (1941) 81-107. *8414*

Fabro C. — Introduzione all'esistenzialismo. — Milano, « Vita e Pensiero ». 1942. 204 pp. *8415*

Pareyson L. — La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers. — Napoli, Loffredo. 1940. xxiv-310 pp. *8416*

Wahl J. — Notes sur l'existence. — TijdschrPhilos 2 (1940) 587-595. *8417*

Lenz J. — [*Handbücher.*] Vorschule der Weisheit. Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie. — Würzburg, Rita-Verlag. 1941. xvi-549 SS. *8419*

Ruotolo A. — Brevis Cursus philosophiae neo-scholasticae. Vol. II. Criteriologia, Cosmologia, Psychologia. — Neapoli, « La Floridiana ». 1940. 359 pp. *8420*

Vanni-Rovighi S. — Elementi di Filosofia, Vol. I : Introduzione e Logica. Vol. II : Metafisica. Parte 1 : Ontologia. — Como, Cavalleri. 1941-42. 254 pp. ; 157 pp. *8421*

Vigilino H. I. M. C. — Logica et generalis Introductio in Philosophiam. — Roma, Missioni « Consolata ». 1941. xv-402 pp. *8422*

Acta. — [*Sammelwerke.*] — Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae. Nova Series, Vol. VI (1939-1940). — Taurini-Romae, Marietti. 1940. 282 pp. *8423*

Acta. — Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae. Vol. VII (1941). — Taurini - Romae, Marietti. 1941. 265 pp. *8424*

Collectanea. — Acta secundi congressus, Cracoviae, 25-29 Augusti 1937 (Collectanea franciscana slavica, acta congressuum professorum complectentia, II). — Sibenici, Typ. « Kačić ». 1940. xix-339 pp. *8425*

Mediaeval Studies. — Vol. I and II. Published for the Pontifical Institute of Mediaeval Studies. — New York-London, Sheed and Ward. 1939-1940. *8426*

Miscelanea. — Miscelánea de collaboración cientifica de los antiguos y actuales Profesores de la Universidad Pontificia de Comillas con motivo del Quincuagésimo Aniversario de su fundación. — Comillas, Univ. Pontif. 1943. 642 pp. *8427*

Proceedings. — Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. 16 : The Problem of Liberty. — Washington, Catholic University of America. 1941. 294 pp. *8428*

Varvelo F. — Dizionario etimologico filosofico e teologico. — Torino, Soc. Editr. Internaz. 1937. VIII-406 pp. *8429*

Gilson E. — [*Thomismus.*] — Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. 4e édit. — Paris, Vrin. 1942. 552 pp. *8430*

Combes A. — Le thomisme. — Revue Histoire Eglise France 28 (1942) 65-74. *8431*

B. Logik und Wissenschaftslehre.

Hartmann N. — [*Begriff.*] — Aristoteles und das Problem des Begriffs. — Berlin, de Gruyter. 1939. 32 SS. *8432*

Hubatka C. O. M. Cap. — [*Geschichte.*] — Die materialistische Geschichtsauffassung. Ihr Recht und Unrecht im Licht der Scholastik. — Rorschach, Cavelti. 1941. 111 SS. *8433*

Macnab L. D. — El concepto escolástico de la história. — Buenos-Aires, Instituto de Filosofio. 1941. *8434*

Greenwood Th. — [*Logik.*] — The Characters of the Aristotelian Logic. — Thom 4 (1942) 221-246. *8435*

Honecker M. — Logik. Eine Systematik der logischen Probleme. 2. Aufl. — Bonn, Dümmler. 1942. 196 SS. *8436*

Rougier L. — La relativité de la logique. — RMétMor 47 (1940) 305-330. *8437*

Junk N. S. J. — *Mathematik* und wirkliche Welt. Gedanken zu einer philosophischen Theorie der mathematischen Physik. — Schol 18 (1943) 161-174. *8438*

Molitor A. — Zur neupositivistischen Philosophie der Mathematik. — PhJb 54 (1941) 54-50 ; 214-228. *8439*

Viganò M. — La filosofia scolastica di fronte al pensiero matematico. — CivCatt (1941) 285-295. *8440*

Whittaker J. F. O. P. — The Position of Mathematics in the Hierarchy of Speculative Science. — Thom 3 (1941) 667-506. *8441*

Gomez Izquierdo A. — [*Schluß.*] — Análisis del pensamiento lógico. Vol. II : El raciocinio y la explicación. — Granada, Facultad de Fil. y Letras. 1942. 492 pp. *8442*

Brugger W. S. J. — [*Sprachlogik.*] — Die Modalität einfacher Aussageverbindungen. — Schol 17 (1942) 217-235. *8443*

Grabmann M. — Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus. — München, Bayer. Akad. d. Wiss. 1943. 104 SS. *8444*

Smith G. S. J. — Note of Predication. — NewSchol 15 (1941) 222-237. *8445*

Vries, de, J. S. J. — Logistische Zeichensprache und Philosophie. — Schol 16 (1941) 369-378. *8446*

Hoenen P. — [*Urteil.*] — De oordeelstheorie van Thomas van Aquino. — Bijdragen der Nederlandsche Jezuieten 3 (1940) 265-330 ; 4 (1941) 28-78. *8447*

Ducasse C. J. — [*Wissenschaftslehre.*] — Philosophy as a Science. — New York, Veritas Press. 1941. XX-272 pp. *8448*

Hoogveld J. H. — Inleiding tot de wijsbegeerte. I. Beginselen der wetenschapsleer. 2. Aufl. — Nijmegen, Dekker-Van de Vegt. 1939. XII-269 SS. *8449*

Negro T. — La concezione Platonica della scienza. — Milano, Bocca. 1940. 122 pp. *8450*

Stanghetti G. — La moderna filosofia della scienza. — Acta AcRomSTh 7 (1941) 211-225. *8451*

Ter Haar F. C. Ss. R. — De triplici statu mentis post indagatam veritatem iuxta doctrinam S. Thomae. Dissertatio speculativo-practica. — Angel 18 (1941) 3-35. *8452*

C. Kriteriologie.

Bartolomei T. O. S. M. — [*Allgemeines.*] — Annotazioni critiche sul « realismo radicale » di C. Ottaviano. — DivThom(Pi) 45 (1942) 216-237. *8453*

Bontadini G. — L'essenza dell'idealismo come essenza della filosofia moderna. — RivFilNeosc 32 (1940) 548-570. *8454*

Borino F. — L'infinito attuale e le antinomie nel fenomenismo di Cosmo Guastella. — RivFilNeosc 32 (1940) 590-594. *8455*

Calà Ulloa G. O. P. — Alla ricerca critica della realtà. — RivFilNeosc 33 (1941) 539-542. *8456*

Chiocchetti E. — Note di gnoseologia. La cognizione dell'individuale. — RivFilNeosc 33 (1941) 56. *8457*

Dal Prà M. — Pensiero e realtà. — Verona, « La Scaligera ». 1940. 240 pp. *8458*

Fabro C. C. P. S. — Percezione e Pensiero (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Serie prima : Scienze filosofiche, vol. 33). — Milano, « Vita e Pensiero ». 1941. XXXIV-616 pp. *8459*

Fabro C. C. P. S. — La Fenomenologia della Percezione (Pubblicazioni dell' Università Cattolica del S. Cuore. Serie sesta : Scienze biologiche, vol. 13). — Milano, « Vita e Pensiero ». 1941. XXVIII-457 pp. *8460*

Fraile G. O. P. — Certeza ? Duda ? Ignorancia ? Actitud inicial ante el problema critico. — CiencTom 62 (1942) 29-67. *8461*

Giacon C. S. J. — Fenomenismo, realismo, idealismo. — RivFilNeosc 33 (1941) 168-194. *8462*

Giacon C. — Il problema de la trascendenza. Saggi e studi di filosofia contemporanea (Archivum Phil. Aloisianum II 2). — Milano, Bocca. 1941. XXI-VII-764 pp. *8463*

Hayen A. S. J. — L'Intentionnel dans la philosophie de saint Thomas (Museum Lessianum, Sect. phil. 25). — Bruxelles, L'Edition Universelle. 1942. 317 pp. *8464*

Hessen J. — Der Kampf um den Idealismus. — DtVschrLitWiss (1941) 111-120. *8465*

Kuiper V. O. P. — Lo sforzo verso la Trascendenza. Studio sulla Filosofia di B. Varisco e sull' Idealismo. — Roma, Angelicum. 1940. XII-322 pp. *8466*

Lombardi A. — Intorno alla fondazione del realismo. Lettera a Carmelo Ottaviano. — RivFilNeosc 33 (1941) 516-528. *8467*

Lotz J. B. S. J. — Vom Vorrang des Logos. Eine Begegnung zwischen Idealismus und Scholastik. — Schol 16 (1941) 161-192. *8468*

Mailloux N. O. P. — The Problem of Perception. — Thom 4 (1942) 266-285. *8469*

May E. — Am Abgrund des Relativismus. — Berlin, Lüttke. 1941. 297 SS. *8470*

Mazzantini C. — Lo sforzo verso la trascendenza. — RivFilNeosc 33 (1941) 529-538. *8471*

Meijer B. O. Carm. — De eerste levensvraag in het intellectualisme van St. Thomas van Aquino en het integraal-realisme van Maurice Blondel. — Roermond, Romen. 1940. 342 pp. *8472*

Nink C. S. J. — Wertglaube oder Seinserkenntnis als letzte Wahrheitsgrundlage ? — Schol 17 (1942) 236-242. *8474*

Nink C. S. J. — Transzendentallogische Erkenntnisbetrachtung und metaphysische Seinserschließung. — Schol 18 (1943) 239-261. *8473*

Olgiati F. — L'intenzionalità della conoscenza. — RivFilNeosc 35 (1943) 5-23. *8475*

Olgiati F. — La genesi e la natura del fenomenismo. — RivFilNeosc 34 (1942) 253-275. *8476*

Ottaviano C. — Realismus-Idealismus ? — Münster, Aschendorff. 1941. 184 SS. *8477*

Ottaviano C. — Kritik des Idealismus. Einführung *Fr. J. v. Rintelen.* — Münster i. W., Aschendorff. 1942. IV-48-184 SS. *8478*

Rossi A. C. M. — « Scientia nova » seu Critica, a cl. P. Leone Veuthey prolata. — DivThom(Pi) 45 (1942) 395-423 ; 446-452. *8479*

Toccafondi E. T. O. P. — La ricerca critica della Realtà — Roma, Arnodo. 1941. VIII-312 pp. *8480*

Udell M. G. — A Theory of Criticism of Fiction in its Moral Aspects according to Thomistic Principles. — Washington, Catholic University Press. XI-126 pp. *8481*

Veuthey L. — Critica. De valore obiectivo cognitionis disquisitio. Editio tertia ad formam novam ac definitivam redacta. — Romae, Officium Libri Catholici. 1940. 230 pp. *8482*

Veuthey L. O. F. M. Conv. — Il problema critico. — MiscFranc 42 (1942) 219-232. *8483*

Bettoni E. O. F. M. — [*Erkenntnis.*] — Dalla dottrina degli universali alla teoria della conoscenza in Duns Scoto. — Firenze, Vallecchi. 1942. 92 pp. *8484*

Boelaars H. — De intentionaliteit der kennis bij Edmund Husserl II. — Bijdragen der Nederlandsche Jezuieten 3 (1940) 221-264. *8485*

Bonomi G. — Il problema della conoscenza e l'ontologismo di Vincenzo Gioberti. — RivFilNeosc 33 (1941) 132-167. *8486*

Cormick, de, A. — L'unité de la connaissance humaine et le fondement de sa valeur. — Bruges, Desclée De Brouwer. 1943. 120 pp. *8487*

Craene, de, A. M. — L'engagement à l'Etre. Essai sur la signification de la connaissance. — Bruges, Desclée De Brouwer. 1941. 129 pp. *8488*

Ferrari F. A. — Sul problema della conoscenza in S. Bonaventura. — Bologna, Soc. tip. Compositori. 1938. 31 pp. *8489*

Glüer H. A. — Die erkenntnistheoretische Grundlage der christlich-religiösen Gewißheit. — ZSystTh (1940) 280-340. *8490*

Degl' Innocenti U. O. P. — « Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu ». — Sophia 9 (1941) 433-443. *8491*

Laun R. — Der Satz vom Grunde. Ein System der Erkenntnislehre. — Tübingen, Mohr. 1942. 324 SS. *8492*

Marcone F. — Il valore oggetivo della conoscenza umana (Collezione di Studi Filosofici, 4). — Verona, « La Scaligera ». 1940. 108 pp. *8493*

Messner R. O. F. M. — Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles (Bücher Augustinischer und Franziskanischer Geistigkeit. 2. Reihe : Philosophie und Theologie, 3. Bd.). — Freiburg i. Br., Herder. 1942. XXIV-490 SS. *8494*

Petter, de, D. M. — Intentionaliteit en identiteit. — TijdschrPhilos 2 (1940) 515-550. *8495*

Thiel M. O. S. B. — De progressu a notitia nominis ad intrinsecam rei notitiam. — Angel 18 (1941) 128-141. *8496*

Pohlen H. — Die Erkenntnislehre Dionysius' des Kartäusers. — Leipzig, Meiner. 1941. IV-190 SS. *8497*

Rossi A. C. M. — Valore della conoscenza. — DivThom(Pi) 45 (1942) 82-95. *8498*

Thiel M. O. S. B. — Erkenntniswahrheiten und Seinswahrheiten. — DivThom (Fr) 21 (1943) 137-158. *8499*

Vries, de, J. S. J. — Tun und Erkennen. — Schol 17 (1942) 321-341. *8500*

Wingendorf E. S. J. — Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis Maréchals. Ein neuer Lösungsversuch des erkenntnistheoretischen Grundproblems, II. (Schluß-)Band : Der thomistische Dynamismus der menschlichen Erkenntnis, betrachtet vom transzendentalen Gesichtspunkt aus und verglichen mit der Kritischen Philosophie (Grenzfragen zwischen Theol. u. Phil., XVI). — Bonn, Hanstein. 1940. 200 SS. *8501*

D. Naturphilosophie.

1. Allgemeine Naturphilosophie.

Dessauer F. — Der Fall Galilei und wir. — Luzern, Räber. 1943. 83 SS. *8502*

Jansen B. S. J. — Der geschichtliche Verlauf der neuzeitlichen Naturauffassung von 1500-1800. — Schol 16 (1941) 214-280. *8503*

Jansen B. S. J. — Die Bedeutung der neuzeitlichen Naturauffassung bis Kant. — Schol 16 (1941) 1-10. *8504*

Müller A. — Naturwissenschaft und Metaphysik. — ZDtschKulturphil (1940) 40-62. *8505*

Riezler K. — Physics and Reality. Lectures of Aristotle on Modern Physics on International Congress of Science, Cambridge, 679 Olymp., 1940. — New Haven, Yale University Press. 1940. 124 pp. *8506*

Spiess E. — Von der Physik zur Metaphysik. Max Planck : sein Weltbild und seine Weltanschauung. — DivThom(Fr) 21 (1943) 423-450. *8507*

Wyser P. O. P. — Der Fall Galilei und wir Thomisten. Philosophie und Naturwissenschaft. — DivThom(Fr) 21 (1943) 412-422. *8508*

2. Spezielle Naturphilosophie.

a) Cosmologie.

Barrio, del, J. S. J. — Conservan los elementos quimicos su individualidad en los compuestos ? — Miscelánea Comillas (1943) 561-585. *8509*

Müller J. O. S. B. — [*Form.*] — Ist die Lehre von der Mehrheit der substanziellen Formen augustinisch ? — DivThom(Fr) 20 (1942) 237-352. *8510*

Nardi B. — La dottrina d'Alberto Magno sull' « inchoatio formae ». — Rendiconti della R. Academia naz. dei Lincei VI 12 (1936) 3-38. *8511*

Rüfner V. — Probleme mittelalterlicher Physik in ihrer Weiterwirkung auf die Neuzeit. — Deutsche Vierteljahrsschr. Lit. Geist. 20 (1942) 133-169. *8512*

Baltá J. — [*Materie.*] — Estudio físico de la materia y de sus transmutaciones. — CiencTom 60 (1941) 191-228. *8513*

Eijo y Garay L. — El concepto de materia universal en los teólogos medioevales. — REspTeol 1 (1940-41) 11-53. *8514*

Fraile G. O. P. — En torno al problema de la Materia. — CiencTom 61 (1941) 245-272 ; 62 (1942) 232-258 ; 63 (1942) 313-328. *8515*

Gazzana A. S. J. — La « Materia signata » di S. Tommaso secondo la diversa interpretazione del Gaetano e del Ferrarese. — Greg 24 (1943) 78-85. *8516*

Degl' Innocenti U. O. P. — Il pensiero di San Tommaso sul principio d'individuazione. — DivThom(Pi) 45 (1942) 35-81. *8517*

Junk N. S. J. — Das Ringen um einen neuen Materiebegriff. — Schol 16 (1941) 534-553. *8518*

Ušeničnik A. — De potentia materiae. — Acta AcRomSTh 7 (1941) 226-240. *8519*

Baldissera A. — La definizione del Concilio di Vienne (1311) : « Substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma » nella interpretazione di un contemporaneo (B. Jansen S. J.). — RivFilNeosc 34 (1942) 212-232. *8520*

Schwarz R. — Leib und Seele in der Geistesgeschichte des Mittelalters. — Deutsche Vierteljahrschr. Lit. Geist. 16 (1934) 293-323. *8521*

b) Biologie.

Driesch H. — Biologische Probleme höherer Ordnung. — Leipzig, Barth. 1941. 82 SS. *8522*

Haase-Bessell G. — Der Evolutionsgedanke in seiner heutigen Fassung. — Jena, Fischer. 1941. 79 SS. *8523*

Herbst L. — Das organische Formprinzip im Weltbild des Nikolaus von Cues. — Berlin, Ebering. 1940. 78 SS. *8524*

Ibéro J. M. S. J. — Las razones seminales en San Agustín y los genes de la Biología. — Miscelánea Comillas (1943) 529-557. *8525*

Kors J. B. O. P. — Thomas van Aquino en le nieuwere biologie. — R. K. Artsenblad 15 (1936) 110-114. *8526*

Nardi G. M. — Problemi d'embriologia umana antica e medioevale. — Firenze, Sansoni. 1938. 127 pp. *8527*

Périer P. M. — Le transformisme. L'origine de l'homme et le dogme catholique. — Paris, Beauchesne. 1938. 325 pp. *8528*

Reinöhl F. — Abstammungslehre. — Oehringen, Hohenlohe. 1940. 176 SS. *8529*

Sanders F. — De leer van St. Thomas over man en vrouw in het licht zijner historische bronnen. — R. K. Artsenblad 15 (1936) 231-250. *8530*

Siegmund G. — Der Sinn des Ganzheitsbegriffs in der Biologie. — StZt 138 (1941) 123-129. *8531*

Schöllgen W. — Die Abstammungslehre im Lichte der philosophischen Anthropologie. — ThGl 33 (1941) 121-129. *8532*

Van der Pluym P. — Het « biologisch wereldbeeld » van den H. Thomas. — R. K. Artsenblad 14 (1935) 299-366. *8533*

Wengel M. O. Carm. Disc. — Die Lehre von den rationes seminales bei Albert dem Großen. Eine terminologische und problemgeschichtliche Untersuchung. — Würzburg, Mayr. 1937. 143 SS. *8534*

c) Psychologie.

Camis A. O. P. — [*Allgemeines.*] — S. Alberto Magno psicologo. — ScuolCatt 70 (1942) 221-226. *8535*

Fauville A. — Psychologie scientifique et psychologie philosophique. — TijdschrPhilos 2 (1940) 621-630. *8536*

Brennan R. E. O. P. — Modern Psychology and Man. — Thom 3 (1941) 8-32. *8537*

Brennan R. E. O. P. — Thomistic Psychology. — New York, Macmillan. 1941. xxvi-401 pp. *8538*

Cortesi L. — Note per uno studio dell'individualità umana. — ScuolCatt 69 (1941) 347-358 ; 71 (1943) 29-40. *8539*

Endres J. C. Ss. R. — Die Stellung des Menschen im Kosmos. — DivThom (Fr) 19 (1941) 295-331 ; 361-408. *8540*

Van der Horst L. — Stand en toekomst der hedendaagsche psychologie. — TijdschrPhilos 2 (1940) 596-620. *8541*

Jung C. G. — Psychologische Typen. — Zürich, Rascher. 1940. 732 SS. *8542*

Mc Kian J. D. — The Metaphysics of Introspection according to St. Thomas. — NewSchol 15 (1941) 89-117. *8543*

Lottin O. O. S. B. — Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles. Tome I : Problèmes de psychologie. — Gembloux, Dumlot. 1942. 552 pp. *8544*

Nardi B. — Anima e corpo nel pensiero di San Tommaso. — Giorn. crit. filos. ital. 23 (1942) 50-75. *8545*

Shute C. — The Psychology of Aristotle. — New York, Columbia University Press. 1941. xiv-148 pp. *8546*

Thiel M. O. S. B. — Was ist der Mensch ? — DivThom(Fr) 20 (1942) 3-34. *8547*

Ehrlich W. — Ontologie des *Bewußtseins*. — Zürich, Rascher. 1940. VIII-320 SS. *8548*

Groos K. — Das Wesen und die Formen der Bewußtheit. — ZPsych. (1940) 1-30. *8549*

Zamboni G. — La Persona Umana. Soggetto autocosciente nell'esperienza integrale. Termine della Gnoseologia, Base della Metafisica. — Verona, « La Tipografia Veronese ». 1940. 688 pp. *8550*

Allers R. — The Vis *Cogitativa* and Evaluation. — NewSchol 15 (1941) 195-221. *8551*

Garezzo G. — [*Gedächtnis.*] — La nemotecnica secondo sistemi di Cicerone e di S. Tommaso d'Aq. — Bena Vagienna, tip. Vissio. 1940. 88 pp. *8552*

Brennan R. E. O. P. — The Thomistic Concept of *Imagination*. — New Schol 15 (1941) 149-161. *8553*

Allers R. — [*Individualerkenntnis.*] — The Intellectual Cognition of Particulars. — Thom 3 (1941) 95-163. *8554*

Kogon C. — [*Instinkt.*] — Das Instinktive als philosophisches Problem. — Würzburg, Triltsch. 1941. 76 SS. *8555*

Maier A. — Die Impetustheorie der Scholastik (Veröffentlichungen des Kaiser Wilhelm Instituts für Kulturwissenschaft im Palazzo Zuccari, Rom. Abhandlungen). — Wien, Schroll. 1940. 178 pp. *8556*

Roger H. — Psychologie de l'instinct et de l'intelligence. — Paris 1941. 336 pp. *8557*

Mattos G., de. — L'*intellect agent* personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. — RNéosc 43 (1940) 145-161. *8558*

Baker R. — The Thomistic Theory of the *Passions* and their Influence on the Will. — Notre Dame, Indiana. 1941. VI-147 pp. *8559*

Kopp H. — Beiträge zur *Psychiatrie* der Scholastik. II. Psychiatrisches bei Thomas von Aquin. — Zeitschr. f. d. gesamte Neurologie und Psychiatrie 152 (1935) 178-196. *8560*

Bumke O. — [*Seele.*] — Gedanken über die Seele. — Berlin, Springer. 1941. 350 SS. *8561*

Feuling D. O. S. B. — Das Leben der Seele. Einführung in die psychologische Schau. 2. Aufl. — Salzburg, Müller. XVIII-656 SS. *8562*

Jung C. G. — Seelenprobleme der Gegenwart. — Zürich, Rascher. 1941. IX-435 SS. *8563*

Lersch P. — Seele und Welt. Zur Frage nach der Eigenart des Seelischen. — Leipzig, Barth. 1941. 55 SS. *8564*

Schultz J. — Wandlungen der Seele im Hochmittelalter. Bd. II : Die Welt der Seele. 2. Aufl. — Breslau, Märtin. 1940. VI-270 SS. *8565*

Sleva V. E. — The Separated Soul in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. — Washington, Catholic University Press. 1940. XIII-204 pp. *8566*

Reiter D. — Commentario al *Senso commune*. — Milano, Bocca. 1940. 140 pp. *8567*

Leist F. — Die *sensus interiores* bei Thomas von Aquin. — Speyer, Pilgerdruckerei. 1941. 102 SS. *8568*

Bartolomei T. O. S. M. — [*Sinneserkenntnis.*] — La natura della sensazione e la necessità della specie sensibile. — DivThom(Pi) 44 (1941) 113-135. *8569*

Adler M. J. — Solution of the Problem of *Species*. — Thom 3 (1941) 279-379. *8570*

Bendfeld R. — [*Unsterblichkeit.*] — Grundlegung und Beweisführung der Unsterblichkeitslehre in der beginnenden Hochscholastik. — Emsdetten, H. u. J. Lechte. 1940. 148 SS. *8571*

Locatelli F. — Alcune note sulla dimostrazione dell'immortalità dell'anima in S. Tommaso. — RivFilNeosc 33 (1941) 413-428. *8572*

Japowicz I. S. — Probatio immortalitatis animae in doctrina Ven. J. Duns Scoti. — Cracoviae, Amczyc. 1939. 54 pp. *8573*

Ethier A.-M. O. P. — [*Verstand.*] — Les parties potentielles de l'intellect chez S. Albert le Grand. — Etudes et Recherches, publiées par le Collège dominicain d'Ottawa. III : Philosophie, Cah. II (1938) 63-93. *8574*

Fauville A. — Les problèmes de l'intelligence. — RNéosc (1940) 162-174. *8575*

Grabmann M. — Quaestio Gerardi de Abbatisvilla († 1272) de unitate intellectus contra monopsychismum averroisticum. — Acta AcRomSTh 7 (1941) 1-18. *8576*

Hessing J. — Das Verhältnis von Verstand und Vernunft. — ZDtsch-Kulturphilos (1941) 146-163. *8577*

Thieme W. — Der Verstand in seinem Verhältnis zur Sprache. — ZDtsch-Kulturphilos (1941) 179-197. *8578*

Cappello G. — [*Willensfreiheit.*] — La libertà di scelta e la libertà assoluta in Hegel e in S. Tommaso. — Palermo, Travi. 1939. 45 pp. *8579*

Keussen R. — Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem. — Internat. kirchl. Zeitschr. 39 (1931) 1-42 ; 65-91 ; 163-186 ; 40 (1932) 99-118 ; 193-225 ; 41 (1933) 30-51 ; 65-98. *8580*

Lombardi F. — La libertà del volere e l'individuo. — Milano, Bocca. 1941. 617 pp. *8581*

Olivier P. — Zum Willensproblem bei Kant und Reinhold. — Berlin, Ebering. 1941. 68 SS. *8582*

Pedrosa C. O. P. — La libertad frente a la disciplina del pensiamiento. Reflexionando a la luz de la filosofía tomista. — CiencTom 62 (1942) 169-178. *8583*

Pegis A. C. — Necessity and Liberty. An historical Note on St. Thomas Aquinas. — NewSchol 15 (1941) 18-45. *8584*

Smith G. S. J. — Intelligence and Liberty. — NewSchol 15 (1941) 1-17. *8585*

Spändl H. — Das Willensproblem bei Duns Skotus (Diss.). — Regensburg, Manz. 1936. 62 SS. *8586*

Wittmann M. — Zu Nicolai Hartmanns Lehre von der Willensfreiheit. — PhJb 55 (1942) 119-138. *8587*

E. Metaphysik.

1. Allgemeine Metaphysik : Ontologie.

Anderson J. F. — On Being : Its Meaning and its Role in Philosophy. — Thom 3 (1941) 579-587. *8588*

Bruni G. — Aegidii Romani quaestiones I-II circa unionem numeralem substantiarum. — Analecta Augustiniana 17 (1939-40) 197-245. *8589*

Cahill M. C. — The Absolute and the Relative in St. Thomas and in Modern Philosophy (Diss.). — Washington Catholic University Press. 1939. VIII-130 pp. *8590*

Filiasi Carcano P. — Antimetifisica e Sperimentalismo (Biblioteca di Filosofia diretta da Antonio Aliotta). — Roma, Perrella. 1941. 170 pp. *8591*

Klenk G. F. S. J. — Wert, Sein, Gott. Ihre Beziehungen wertphilosophisch und neuscholastisch geschaut. — Rom, Univ. Gregoriana. 1942. 232 SS. *8592*

Krings H. — Das Sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters. — Deutsche Vierteljahrschr. Lit. Geist. 18 (1940) 233-249. *8593*

Krings H. — Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee (Philosophie und Geisteswissenschaften, herausgegeben von E. Rothacker, 9. Bd.). — Halle a. d. Saale, Niemeyer. 1941. 182 SS. *8594*

Krings H. — Zum Problem der Ontologie. Betrachtungen über Max Müllers Buch « Sein und Geist ». — PhJb 55 (1942) 216-222. Vgl. n. 7780. *8595*

Lombardi A. — Critica delle metafisiche (Biblioteca di scienze et filosofia, 9). — Roma, Bardi. 1940. 353 pp. *8596*

Lotz J. B. S. J. — Ontologie und Metaphysik. Ein Beitrag zu ihrer Wesensstruktur. — Schol 18 (1943) 1-30. *8597*

Mariotti S. — La « quinta essentia » nell'Aristotele perduto. — RivFilolClass (1940) 179-189. *8598*

Mullen D. — Essence and Operation in Thomistic and in Modern Philosophy. — Washington, Catholic University Press. 1941. IX-119 pp. *8599*

Nink C. S. J. — Logos, Telos, Energeia. Statische und dynamische Seinsbetrachtung. — Schol 17 (1942) 17-31. *8600*

Nink C. S. J. — Sein, Einheit und Gegensatz. — Schol 17 (1942) 504-522. *8601*

Picard N. O. F. M. — Notae ad metaphysicam Carmeli Ottaviano. — Anton 18 (1943) 177-192. *8602*

Raeymaeker L. — De zelfopenbaring van het zijn en van het zijnsprobleem. — TijdschrPhilos 2 (1940) 487-514. *8603*

Ser-Giacomi G. — Rivelazione del Trascendente. — Fermo, Prem. 1942. C XXXIX-243 pp. *8604*

Sordi S. S. J. — Ontologia quam primum edidit *P. Dezza* S. J. (Archivum Phil. Aloisianum, 2). — Milano, Bocca. 1941. 158 pp. *8605*

Scholz H. — Metaphysik als strenge Wissenschaft. — Köln, Staufen-Verlag. 1941. 188 SS. *8606*

Schoonbrood C. O. F. M. — Is Metaphysiek als wetenschap mogelijk ? — StudCath 18 (1942) 65-85. *8607*

Timp P. M. — Metaphysica rediviva. — TijdschrPhilos 2 (1940) 631-668. *8608*

Anderson J. F. — [*Analogie.*] — Mathematical and Metaphysical Analogy in St. Thomas. — Thom 3 (1941) 564-579. *8609*

Bellofiore L. — La basi gnoseo-metafisiche dell'univocità e dell'analogia. — RivFilNeosc 34 (1942) 191-211. *8610*

Bellofiore L. — Univocità dell'essere e analogia dell'ente. — RivFilNeosc 33 (1941) 222-228. *8611*

Bianchi P. — Doctrina S. Bonaventurae de analogia universali. — Zara, Tip. Zaratina. 1940. v-122 pp. *8612*

Phelan G. B. — St. Thomas and Analogy. — Milwaukee, Marquette University Press. 1941. 58 pp. *8613*

Siewerth G. — Der Thomismus als Identitätssystem. — Frankfurt a. M., Schulte-Buhmke. 1939. 208 SS. *8614*

Söhngen G. — Analogia entis oder analogia fidei ? — WissWeis 9 (1942) 91-100. *8615*

Hartmann N. — Zur Lehre vom *Eidos* bei Platon und Aristoteles. — Berlin, de Gruyter. 1941. 38 SS. *8616*

Hartmann N. — Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen *Kategorienlehre*. — Berlin, de Gruyter. 1940. xviii-616 SS. *8617*

Ducharme S. O. M. I. — Note sur le transcendental « *res* » selon saint Thomas. — RevUnivOttawa 10 (1940) 85*-99*. *8618*

Ciappi L. O. P. — [*Schönheit.*] — Intuizione del bello e conoscenza del divino. — Angel 18 (1941) 105-127. *8619*

Brac S. G. — [*Wahrheit.*] — Il concetto di Verità in S. Tommaso d'Aquino (Collezione de Studi Filosofici, 8). — Verona, « La Scaligera ». 1942. 94 pp. *8620*

2. Spezielle Metaphysik.

a) Das geschaffene Sein.

Ottaviano C. — [*Allgemeines.*] — Metafisica dell'essere parziale. — Padova, Cedam. 1942. xxix-493 pp. *8622*

Fatta M. — Metafisica dell'essere parziale. — DivThom(Pi) 45 (1942) 238-250. *8621*

Preiswerk A. — Das Einzelne bei Plato und Aristoteles. — Leipzig, Dietrich. 1939. ix-196 SS. *8623*

Ritter J. — « Mundus intelligibilis ». Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus. — Frankfurt a. M., Klostermann. 1937. 159 SS. *8624*

Gazzana A. S. J. — [*Akt und Potenz.*] — Atto e potenza nelle 24 tesi tomiste. — DivThom(Pi) 44 (1941) 65-70. *8625*

Dockx I. — [*Bewegung.*] — Over den oorsprong der beweging volgens Aristoteles en de moderne opvattingen. — TijdschrPhilos 2 (1940) 236-248. *8626*

Jansen B. S. J. — Olivi, der älteste scholastische Vertreter des heutigen Bewegungsbegriffes ? — PhJb 54 (1941) 514-516. *8627*

Cheng, Chung-Hwan. — Das *Chorismos*-Problem bei Aristoteles. — Berlin, Limbach. 1940. xii-186 SS. *8628*

Junk N. S. J. — [*Kausalität.*] — Das Problem der Kausalität in der modernen Quantenphysik. — PhJb 54 (1941) 265-320. *8629*

Carosi P. — La serie infinita di cause efficienti subordinate. — DivThom(Pi) 46 (1943) 29-77. *8630*

Gazzana A. S. J. — Come le cause create producano l'« esse simpliciter » dei loro effetti. — DivThom(Pi) 44 (1941) 405-419. *8631*

Kooij, van der, J. S. C. J. etc. — Het Causaliteitsprobleem. — Nijmegen, Dekker-Van de Veght. 1942. 64 pp. *8632*

Meehan F. X. — Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas. — Washington, Catholic University Press. 1941. viii-239 pp. *8633*

Moock W. — Die Wirkweise der Natur bei Thomas von Aquin. — ThGl 27 (1935) 265-284. *8634*

Röösli J. — Das Prinzip der Ursache und des Grundes bei Joseph Geyser (Diss. Freiburg). — Freiburg i. d. Schw., Paulusdruckerei. 1940. vii-197 SS. *8635*

Urdanoz T. O. P. — El principio de causalidad. — CiencTom 61 (1941) 163-188. *8636*

Konczewska H. — [*Kontingenz.*] — Contingence, liberté et personnalité humaine. — Paris, Vrin. 1940. 200 pp. *8637*

Roche W. J. — *Mesure*, Number and Weight in Saint Augustine. — New Schol 15 (1941) 350-376. *8638*

Degl' Innocenti U. O. P. — [*Person.*] — San Tommaso e la nozione di persona. — Salesianum 1 (1939) 437-441. *8639*

Berg L. — Der Mensch, Herr seiner Rechte. Die Metaphysik der Gottebenbildlichkeit im Personsein des Menschen hinsichtlich der Rechtsherrschaft nach Thomas von Aquin (Diss.) — Bensheim, Gmeiner. 1940. x-198 SS. *8640*

Scaramuzzi D. O. F. M. — L'immagine di Dio nell'uomo nell'ordine naturale secondo S. Bonaventura. — Padova, Cedam. 1942. 16 pp. *8641*

Degl' Innocenti U. O. P. — L'opinione giovanile del Gaetano sulla costituzione ontologica della persona. — DivThom(Pi) 44 (1941) 154-166. *8642*

Duggan G. S. M. — The Teaching of St. Thomas regarding the Formal Constitutive of Human Personality. — NewSchol 15 (1941) 318-349. *8643*

Gillon L. B. O. P. — La noción de persona en Hugo de San Caro. — CiencTom 65 (1943) 171-177. *8644*

Seidel L. — Natur und Person. Metaphysische Probleme bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Diss.). — Würzburg, Mayr. 1938. 89 SS. *8645*

Guisburg N. D. — [*Relation.*] — Metaphysical Relations and St. Thomas Aquinas. — NewSchol 15 (1941) 238-254. *8646*
Manser G. M. O. P. — Begriff und Bedeutung der transzendentalen Beziehung. — DivThom(Fr) 19 (1941) 351-360. *8647*
Marmy E. — Examen d'une division traditionnelle : la relation prédicamentale. — DivThom(Fr) 21 (1943) 307-322. *8648*
Carosi P. — [*Suppositum.*] — La sussistenza ossia il formale costitutivo del supposito. — DivThom(Pi) 44 (1941) 3-26. Vgl. n. 7804. *8649*
Degl' Innocenti U. O. P. — « Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi ». — Salesianum 3 (1941) 42-49. *8650*
Soukup L. O. S. B. — [*Teilhabe.*] — Teilnahme an Gott. Eine spekulative Skizze. — DivThom(Fr) 19 (1941) 157-165. *8651*
Parente P. — Rapporto tra partecipazione e causalità in S. Tommaso. — Acta AcRomSTh 7 (1941) 157-172. *8652*
Aurigo, d', Z. — [*Übel.*] — Il problema del male secondo S. Tomaso. — Lavagna, Artigianelli. 1938. 13 pp. *8653*
Ledig G. — Die Übelslehre des Thomas von Aquino unter kriminal-philosophischem Gesichtspunkt. — Schweiz. Zeitschr. f. Strafrecht 53 (1939) 365-384. *8654*
Feigl M. — [*Wesenheit und Dasein.*] — Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit von Wesen und Sein nach « De ente et essentia » des hl. Thomas von Aquin, — PhJb 55 (1942) 277-299. *8655*
Mensbrugghe v. d., A. M. — De Ente et Essentia Divi Thomae. Over het wezen en de neezenheid door S. Thomas van Aquino. — Gent, Prinsenhof 55. 1941. 171 SS. *8656*
Janssen O. — *Zeit* und Gegenwart. — PhJb 54 (1941) 10-53. *8657*
Ledig G. — Ewigkeit und Zeit bei Thomas von Aquino und Dante. — Deutsches Dante-Jahrbuch 18 (1936) 109-147. *8658*
Mazzantini C. — Il tempo. Studio filosofico. — Como, Cavalleri. 1942. 155 pp. *8659*

b) Das ungeschaffene Sein (Theodizee) [1].

Barth T. O. F. M. — [*Gottesbeweise.*] — De tribus viis diversis existentiam divinam attingendi. — Anton 18 (1943) 91-117. *8660*
Bettoni E. — Duns Scoto e l'argomento del moto. — RivFilNeosc 30 (1941) 477-489. *8661*
Bordoy - Torrents P. M. — Introducción al estudio de la « Cuarta Via » de Santo Tomás. — ClencTom 61 (1941) 273-284 ; 63 (1942) 30-43. *8662*
Borghi D. C. — Su una interpretazione fisica della « Via causalitatis ». — ScuolCatt 69 (1941) 279-288. *8663*
Carruccio E. — Dimostracione gnoseologica dell'esistenza di un Essere onnisciente. — ScuolCatt 70 (1942) 378-382. *8664*
Di Lorenzo, A. — Il discorso sul metodo e S. Tommaso d'Aquino. Intorno alla dottrina dell'intuizione intellettuale di Dio. — Bollettino filosofico 1 (1935) 69-83. *8665*

[1] Zugleich « De Deo Uno ».

Domke K. — Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise der Philosophie Hegels. — Leipzig, Meiner. 1940. 136 SS. *8666*

Endres J. C. Ss. R. — Zur Teleologieauffassung N. Hartmanns. — PhJb 55 (1942) 187-201. *8667*

Epping A. O. F. M. — De structuur van Scotus' godsbewijs. — StudCath 18 (1942) 86-97. *8668*

Glau P. — Voraussetzungen christlicher Gotteserkenntnis. — ZSystTh (1940) 504-519. *8670*

Leiwesmeier J. — Unsere Erkenntnis Gottes und die Analogia entis nach der Lehre des Franz Suarez. — ThQschr 122 (1941) 73-90; 191-200. *8671*

Martin G. — Zu den Voraussetzungen und Konsequenzen der Kantischen Antinomien. — BlDtschPhil (1940) 260-264. *8672*

Marcazzi V. — Il Problema di Dio e le Scienze naturali (Archivum Philosophicum Aloisianum). — Milano, Bocca. 1941. 122 pp. *8673*

Meyer B. O. Carm. — Iets ower de « zelfstandige plaats » van het « zesde » Godsbewijs. — StudCath 17 (1941) 134-144. *8674*

Palumbo F. A. — Theodicea. Pars I: Praelectiones de existentia Dei. — Roma, Pont. Athen. Urbanianum. 1942. XVI-277 pp. *8675*

Puech L. M. O. F. M. — Duns Scot et l'argument de saint Anselme. — Nos Cahiers 2 (1937) 183-199. *8676*

Ries J. O. F. M. — Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis im Zusammenhang mit dem Imagobegriff bei Calvin (Grenzfragen zwischen Theol. u. Phil., XIV). — Bonn, Hanstein. 1939. XVII-282 SS. *8677*

Siegmund G. — Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises. — Paderborn, Schöningh. 1941. 295 SS. *8678*

Siegmund G. — Die Aufgaben einer Neubegründung des Teleologischen Gottesbeweises. — ThGl (1940) 310-318. *8679*

Schmücker R. O. F. M. — Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli (Franziskanische Forschungen, herausgegeben von P. Böhner O. F. M. und J. Kaup O. F. M., 8. Heft.). — Werl i. W., Franziskus-Druckerei. 1941. XVI-276 SS. *8680*

Schuler B. O. F. M. — Der natürlichste Weg unserer Gotteserkenntnis oder Erweis Gottes aus unseren Vorstellungen. — WissWeis 8 (1941) 37-55. *8681*

Weinberger O. — I problemi dell'argomento anselmiano. — RivFilNeosc 35 (1943) 93-107. *8682*

Wihler A. — L'argomento del « Proslogion » di S. Anselmo per l'esistenza di Dio. — ScuolCatt 70 (1942) 441-449. *8683*

Romeyer B. S. J. — [*Mitwirkung.*] — Libre arbitre et concours selon Molina. — Greg 23 (1942) 169-201. *8684*

Cayre F. — La *prédestination* dans saint Augustin. — Année théologique 2 (1941) 42-63. *8685*

Diehm H. — Augustins Interesse in der Prädestinationslehre. — Festschrift K. Barth (München, Kaiser. 1936). 362-381. *8686*

Maros dell'Oro A. — [*Schicksal.*] — Il Problema Filosofico del Destino. — Padova, Cedam. 1942. 66 pp. *8687*

Schütze A. — Vom Sinn des Schicksals. — Stuttgart, Urachhaus. 1941. 73 SS. *8688*

Franca T. — [*Schöpfung.*] — Se il mondo esistente sia il migliore dei mondi possibili. — Rovigo, Istit. Veneto di arti grafiche. 1939. 124 pp. *8689*

Prezioso F. O. F. M. — De Aristotelis creatianismo secundum S. Bonaventuram et secundum S. Thomam. — Romae, Officium libri catholici. 1942. 105 pp. *8690*

Hengstenberg H. E. — [*Vorsehung.*] — Von der göttlichen Vorsehung. — Münster, Regensberg. 1940. 216 SS. *8691*

Rozwadowski A. S. J. — De optimismo individuali secundum principia S. Thomae. — Acta AcRomSTh 173-193. *8692*

Sladek F. P. O. E. S. A. — Gott und die Welt nach dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin. — Würzburg, Rita-Verlag. 1941. 147 SS. *8693*

Stakenmeier E. — Über die Vorsehung. — ThGl 35 (1943) 14-26. *8694*

Borgmann P. O. F. M. — [*Wesen und Wirken Gottes.*] — Seiender oder werdender Gott ? Substantialität oder Aktualität des Urseienden ? — Regensburg, Habbel. [1942]. 20 SS. *8695*

Busch E. — Die Idee des göttlichen Seins und seine Entfaltung in der Welt nach der romantischen Naturmystik. — DtVschrLitWiss (1941) 1-22. *8696*

Dyroff A. — Der Gottesgedanke bei den europäischen Philosophen in geschichtlicher Schau. — Fulda, Parzeller. 1942. 178 SS. *8697*

Ernst R. — Gottes Geist als « Willenstat ». — WissWeis 8 (1941) 73-84. *8698*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Dios al alcance de todos. Trad. *J. Miguel y Macaya.* — Barcelona, Edit. Poliglota. 1942. 164 pp. *8699*

Hötschl C. O. M. Cap. — Das Absolute in Hegels Dialektik. Sein Wesen und seine Aufgabe. In Hinblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als des actus purus in der Aristotelischen Akt-Potenz-Metaphysik. — Paderborn, Schöningh. 1941. 186 SS. *8700*

Nolte A. O. Carm. — Ontwikkeling in het Godsbegrip bij Aristoteles. — StudCath 17 (1941) 223-241. *8701*

Nolte H. J. A. — Het Godsbegrip bij Aristoteles. — Nijmegen, Dekker-Van de Vegt. 1940. 200 SS. *8702*

Pelloux L. — L'Assoluto nella dottrina di Plotino. — Milano, « Vita e Pensiero ». 1941. 227 pp. *8703*

Sladek F. P. — Die vorbildliche Wirkursächlichkeit der göttlichen Eigenschaften nach dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin. — Prag, Selbstverlag. 1939. 78 SS. *8704*

(Fortsetzung folgt.)

Thomistische Literaturschau.

II. Philosophie [1].

E. Ethik.

1. Allgemeine Ethik.

Cathrein V. — [*Allgemeines.*] — Philosophia moralis in usum scholarum. Ed. 18. quam curavit I. B. Schuster. — Freiburg i. Br., Herder. 1940. XIX-528 SS. *8705*

Giorgiantonio M. — L'idea del primato della ragione pratica in S. Agostino. — Sophia (1941) 34-46. *8706*

Ermecke G. — Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik. — Paderborn, Bonifacius-Druckerei. 1941. VIII-301 SS. *8707*

Janssen A. — Leergang van algemeene moraalphilosophie. — Leuven, « Universitas ». 1940. 356 pp. *8708*

Knittermeyer H. — Das Gesetz des Sittlichen und die Wirklichkeit der Geschichte. — BlDtschPhil (1940) 225-245. *8709*

Küssner K. — Verantwortliche Lebensgestaltung. Gespräche mit Rudolf Otto über Fragen der Ethik. — Stuttgart, Kohlhammer. 1941. 267 SS. *8710*

Landry B. — Les idées morales du XIIe siècle. — Revue des Cours et Conférences 40 I (1938-39) 385-398, 491-504, 614-624 ; 40 II (1939) 82-96, 127-136, 263-270, 343-361, 432-448, 526-547, 641-666, 709-722 ; 41 I (1939-40) 40-50, 119-133, 288-303, 335-347, 390-398, 562-572 ; 41 II (1940) 61-71 ff. *8711*

Kearny J. — The Meaning of the Mass. Enlarged Edition. — Dublin, Burns, Oates. 1940. 262 pp. *8712*

Moran I. M. S. J. — El orden moral. Cabe en el algún desorden con plena deliberación y sin pecado ? Respuesta de San Ignacio de Loyola y su coincidencia con Santo Tomás de Aquino. — Miscelánea Comillas (1943) 133-173. *8713*

Müller A. — Die allgemeinsten Verlaufsgesetze der menschlichen Handlung. — ThGl 34 (1942) 90-99. *8714*

Niftrik, van, C. — De autonomie der ethiek. — Nieuwe TheolStud 25 (1942) 91-106. *8715*

Orestano F. — Prolegomeni alla scienza del bene e del male. 2 vol. — Milano, Bocca. 1942. 453 pp. *8716*

Robin L. — La Morale antique. — Paris, Alcan. 1938. 181 pp. *8717*

Winters C. M. — Ethics of Christianity. — Paterson, New Jersey, St. Anthony Guild Press. 1940. VI-142 pp. *8718*

[1] Fortsetzung vom 3. Heft.

Quadri G. — [*Autorität.*] — Autorità e libertà nella filosofia di Giovanni Duns Scoto. — Napoli, Studio di Propaganda Editoriale. 1939. 119 pp. *8719*

Quadri G. — Il problema dell'autorità. — Firenze, La Nuova Italia. 1941. 221 pp. *8720*

Simon Y. — Nature and Functions of Authority (The Aquinas Lecture 1940). — Milwaukee, Wisc., Marquette Univ. Pr. 1940. 78 pp. *8721*

McNabb V. O. P. — [*Gesetz.*] — The scholastic attitude of the Law. — Iudaism and Christianity 3 (1939) 211-223. *8722*

Pérez Blesa R. — La ontologia de la ley en la escolastica espanola. — Universidad 19 (1942) 259-326. *8723*

Bartolomei T. O. S. M. — [*Gewissen.*] — La coscienza umana in generale e la coscienza onirica in speciale. — DivThom(Pi) 45 (1942) 343-372. *8724*

Hofmann R. — Die Gewissenslehre des Walter von Brügge O. F. M. und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik (Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA, XXXVI, 5-6). — Münster i. W., Aschendorff. 1941. XII-228 SS. *8725*

Kindt-Kiefer J. J. — Zur Bindung des Rechtes an das Gewissen. Gerechtigkeit und Freiheit. — Bern, Haupt. 1941. 54 SS. *8726*

Peinador A. — De iudicio conscientiae rectae. — Madrid, Coculsa. 1941. XXXI-158 pp. *8727*

Rohner A. O. P. — Die Gewissensfreiheit. — Freiburg i. S., Univ.-Buchhandlung. 1940. 63 SS. *8728*

Righetti I. — [*Naturrecht.*] — Legge eterna e legge naturale in S. Tommaso. — Studium 36 (1940) 86-94. *8729*

Janssen A. — Leergang van bijzondere moraalphilosophie. 2. Aufl. I : De louter zedelijke plichten. II : Natuurrecht. — Leuven, « Universitas ». 1942. 142 ; 248 pp. *8730*

Manser G. M. O. P. — Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung. — DivThom(Fr) 21 (1943) 3-22 ; 121-136 ; 237-256 ; 349-385. *8731*

Manser G. M. O. P. — Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung (Thomistische Studien II). — Freiburg i. d. Schw., Paulusdruckerei. 1944. VIII-152 SS. *8732*

Rommen H. — Le droit naturel chrétien de la scolastique. — NovVet 18 (1913) 62-84. *8733*

Rüfner V. — Der Begriff der Natur innerhalb des Naturrechts. — Arch. Rechts- u. Sozialphil. 34 (1940-41) 40-82. *8734*

Ryffel H. — Das Naturrecht. Ein Beitrag zu seiner Kritik und Rechtfertigung vom Standpunkt grundsätzlicher Philosophie. — Bern, Lang. 1944. 160 SS. *8735*

Sauter J. — Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts. Untersuchungen zur Geschichte der Rechts- und Staatslehre. — Wien, Springer. 1932. II-231 SS. *8736*

Carnelutti F. — [*Recht.*] — Teoria generale del diritto. — Roma, Foro Italiano. 1940. XII-482 pp. *8737*

Di Carlo E. — Filosofia del diritto. — Palermo, Palumbo. 1940. 139 pp. *8738*

Dohna, zu, A. — Kernproblem der Rechtsphilosophie. — Arch. Rechts- u. Soz.-Phil. 33 (1940) 57-148. *8739*

Oddone A. J. J. — I diritti dell'uomo. — CivCatt 94 (1943) I 346-354. *8741*

Journet Ch. — Sur le droit naturel. — NovVet 17 (1942) 146-161. *8742*

Maggiore G. — Lex naturalis e ius naturale in S. Tommaso di Aquino. — Lanciano, Carabba. 1933. 9 pp. *8743*

Muhs K. — Die Idee des natürlichen Rechts und der moderne Individualismus. — Zeitschr. f. gesamte Staatswiss. 102 (1942) 401-433. *8744*

Bartolomei A. — [*Rechtsphilosophie.*] — Compendio di filosofia del diritto. — Napoli, Pironti. 1941. 464 pp. *8745*

Heigedis J. — De charactere synthetico philosophiae iuridicae Sancti Thomae. — Festschrift A. Notter (Budapest, St. Stephans-Buchhandlung, 1941) 588-599. *8746*

Rohner J. — *Syndérèse.* — DictTheolcath XIV 2992-2996. *8747*

Brennan S. R. E. — [*Tugend.*] — The Intellectual Virtues according to St. Thomas. — Washington, Catholic University Press. 1941. XII-188 pp. *8748*

Elorduy E. S. J. — La motivación de la virtud en la edad media. — REspTeol 3 (1943) 63-113. *8749*

Jaccard P. — De saint Augustin à Pascal. Histoire d'une maxime sur les vertus des philosophes. — RThPh (1940) 41-55. *8750*

Krautwig N. O. F. M. — Die Tugend. — WissWeis 8 (1941) 120-129 ; 9 (1942) 1-13. *8751*

Lumbreras P. O. P. — [*Verdienst.*] — Naturale meritum ad Deum. — Angel 19 (1942) 139-178. *8752*

Müller A. — [*Wertethik.*] — Die Ontologie der Werte. — PhJb 54 (1941) 186-213 ; 321-356. *8753*

Wittmann M. — In Sachen der Wertethik. — PhJb 54 (1941) 159-185. *8754*

Wittmann M. — Zur Wertethik Aloys Müllers. — PhJb 54 (1941) 402-452. *8755*

Wittmann M. — Die moderne Wertethik historisch untersucht und kritisch geprüft. Ein Beitrag zur Geschichte und zur Würdigung der deutschen Philosophie seit Kant. — Münster i. W., Aschendorff. 1940. VIII-362 SS. *8756*

Cruysberghs C. — [*Zweck.*] — De hominis ultimo fine naturali. — Mechliniae, Dessain. 1941. IV-90 pp. *8757*

2. Spezielle Ethik.

Lucey C. — The Ethics of *Advertising.* — Irish Ecclesiastical Record (1941) 1-18. *8758*

Brucculeri A. S. J. — [*Arbeit.*] — Il lavoro. — Roma, La Civiltà Cattolica. 1941. 52 pp. *8759*

Adler M. J. - Farrell W. O. P. — [*Demokratie.*] — The Theory of Democraty. — Thom 3 (1941) 397-449, 588-652 ; 4 (1942) 121-181 ; 286-354. *8760*

Rocholl N. — Die personale Würde der *Frau.* — Paderborn, Bonifacius-Druckerei. 1940. 88 SS. *8761*

Del Vecchio G. — Die *Gerechtigkeit.* — Basel, Verlag f. Recht u. Gesellschaft. 1940. 180 SS. *8762*

Giers J. — Gerechtigkeit und Liebe. Die Grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung in der Sozialethik des Kardinals Cajetan. — Düsseldorf, Mosella-Verlag. 1941. 243 SS. *8763*

Heylen V. — De iure et iustitia [4]. — Mechliniae, Dessain. 1943. VIII-469 pp. *8764*

Tilman K. — Über die weltanschaulichen Grundlagen der Gerechtigkeitsidee bei Platon. — Leipzig, Meiner. 1940. 62 SS. *8765*

Brachthäuser W. O. P. — [*Iustitia legalis.*] — Gemeingut- oder Gesetzesgerechtigkeit. — Köln-Brück, Albertus-M. Verlag. 1941. 78 SS. *8766*

Brucculeri A. S. J. — La giustizia sociale. — Roma, La Civiltà Cattolica. 1941. 48 pp. *8767*

Hering H. M. O. P. — De iustitia legali. — Friburgi Helv., Consoc. S. Pauli. 1944. 68 pp. *8768*

Urdánoz T. O. P. — La justicia legal y el nuevo orden social. — CiencTom 65 (1943) 1-14. *8769*

Gundlach G. S. J. — [*Individuum und Gemeinschaft.*] — Sinn und Grenzen korporativer Ordnung der Gesellschaft. — Greg 22 (1941) 25-43. *8770*

Darquennes A. S. J. — Het bonum commune van de Kerk volgens Sint Thomas. — Rechtskundig Tijdschr. voor Belgie 36 (1941) 341-364. *8771*

Lagarde, de, G. — Individualisme et corporatisme au moyen âge. T. I : L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'Ancien Régime. — Louvain, Bibliothèque de l'Université. 1937. XVI-198 pp. *8772*

Lagarde, de, G. — La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. T. III : Secteur social de la scolastique. T. IV : L'individualisme ockhamiste. — St-Paul-Trois Châteaux, Edit. Béatrice. 1942. 419 ; 217 pp. *8773*

Messineo A. S. J. — La crisi della persona umana. — CivCatt 94 (1943) II 202-211. *8774*

Messineo A. S. J. — Monismo sociale e persona umana. — Roma, Civiltà Cattolica. 1942. *8775*

Robbers H. S. J. — Mensch en gemeenschap bij S. Augustinus en S. Thomas van Aquino. — Studiën 132 (1939) 250-259. *8776*

Welty E. O. P. — Die Leitungsnorm der Gemeinschaft : Das Gesetz. Ein Beitrag zur Frage : Gemeinschaft und Person. — DivThom(Fr) 21 (1943) 257-286 ; 386-411. *8777*

Gundlach G. S, J. — *Klugheit* als Prinzip des Handelns. — Greg 23 (1942) 238-254. *8778*

Di Fonzo L. O. F. M. Conv. — [*Krieg.*] — De belli liceitate quid censeat S. Bonaventura. — MiscFranc 41 (1941) 34-48. *8779*

Colombo C. — Guerra e pace nel pensiero cristiano. — RivFilNeosc (1940) 257-273. *8780*

Stakemeier E. — *Höflichkeit* als Tugend. — ThGl 34 (1942) 289-292. *8781*

Hirt P. — Das Wesen der *Liebe*. — Immensee, « Calendaria ». 1943. XVI-246 SS. *8782*

Thiel M. O. S. B. — *Kultur* und Sittlichkeit. — DivThom(Fr) 19 (1941) 49-74. *8783*

Turgeon Ch. — [*Ökonomie*.] — La morale économique de la scolastique. — Travaux juridiques et économiques de l'Université de Rennes 14 (1935) 36-78 ; 15 (1936) 5-51. *8784*

Nohl H. — [*Pädagogik*.] — Charakter und Schicksal. Eine pädag. Menschenkunde. 2. verb. Aufl. — Frankfurt a. M., Schulte-Bulmke. 1940. 198 SS. *8785*

Schneider E. — Person und Charakter. Charakterformen und Charakterformer. — Leipzig, Barth. 1941. VII-158 SS. *8786*

Slavin R. J. O. P. — The Essential Features of the Philosophy of Education of St. Thomas. — Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 13 (1937) 22-38. *8787*

Hagan J. J. — [*Politik*.] — Aristotelian Political Philosophy and the Corporate Society. — NewSchol 15 (1941) 118-136. *8788*

Saline G. H. — A History of Political Theory. — New-York, Holt. XVI-747 pp. *8789*

Buban J. — [*Privateigentum*.] — Intima ratio dominici private. — Pressburg, Theol. cath. slovaca. 1941. 20 pp. *8790*

Kleckow M. — Die Rechtfertigung des Eigentums und der Eigentumsbegriff nach christlich-mittelalterlicher Auffassung unter besonderer Berücksichtigung der Rechts- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin (Dissert.). — Breslau, Brehmer-Minuth. 1939. 51 SS. *8791*

Schilling O. — Die Eigentumslehre Leos XIII. und Pius' XI. — ThQschr (1940) 205-210. *8792*

Dignant O. E. — [*Religion*.] — Tractatus de virtute religionis. Ed. 4. — Brugis, Beyaert. 1940. 256 pp. *8793*

Jansen B. S. J. — Die Entwicklung der Religionsphilosophie in der neueren Philosophie bis 1800. — Schol 17 (1942) 523-530. *8794*

Michel A. — [*Selbstmord*.] — Suicide. — DictTheolCath XIV 2739-2749. *8795*

Izaga L. — [*Souveränität*.] — La soberania civil según Suarez. — Razon y Fe 124 (1941) 191-205 ; 314-326. *8796*

Menéndez-Reigada I. O. P. — La teoría penalista de Santo Tomás. — CiencTom 64 (1943) 273-292. *8797*

Messineo A. S. J. — L'origine del concetto di sovranità. — CivCatt 93 (1942) III 321-330. *8798*

Messineo A. S. J. — La sovranità assoluta e i suoi riflessi nella vita sociale. — CivCatt 93 (1942) III 257-265. *8799*

Messineo A. S. J. — La sovranità e il travaglio della sua dottrina. — CivCatt 93 (1942) IV 144-152. *8800*

Messineo A. S. J. — Il vero concetto di sovranità. — CivCatt 93 (1942) IV 274-283. *8801*

Schuster J. B. S. J. — Die Lehre des Franz Suarez über den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt und ihre Kritik durch Viktor Cathrein. — Schol 16 (1941) 379-387. *8802*

Bouman P. J. — *Sociologie*. Begrippen en Problemen. — Nijmegen, Dekker. 1940. 198 pp. *8803*

Jansen B. S. J. — Der ideengeschichtliche Ort der Gesellschaftstheorie des Kirchenlehrers Bellarmin. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung. — Schol 17 (1942) 1-16. *8804*

Sabvia de Medeiros R. — Realidad y definición del derecho social. — RevJaver 13 (1940) 220-230. *8805*

Buonocore G. — [*Staatsgesetz.*] — Lo Stato, il diritto, la legge in S. Tommaso. — Salerno, Di Giacomo. 1936. 37 pp. *8806*

Messineo A. — Diritto naturale e diritti fondamentali degli Stati. — CivCatt (1940) 432-443. *8807*

Woroniecki H. O. P. — [*Strafgesetz.*] — De legis sic dictae poenalis obligatione. — Angel 18 (1941) 374-386. *8808*

Urdánoz T. O. P. — La obligación de las leyes del Estado y el abuso de precios. — CiencTom 65 (1943) 233-250. *8809*

D'Antonio F. — [*Tyrannenmord.*] — Il tirannicidio nel pensiero dell' Aquinate. — Annali di Scienze politiche 12 (1939) 83-103. *8810*

Clement L. — [*Völkerrecht.*] — Le « ius gentium ». — RevUnivOttawa 10 (1940) 100-124. *8811*

Messineo A. S. J. — Il diritto internazionale nella dottrina cattolica. — Roma, Civiltà Cattolica. 1942. *8812*

Paradisi B. — Storia del diritto internazionale nel medio evo. — Milano, Giuffri. 1941. 519 pp. *8813*

Clementinus a Vlissingen O. F. M. Cap. — De evolutione definitionis iuris gentium. Studium historico-iuridicum de doctrina iuris gentium apud auctores classicos saec. XVI-XVIII. — Romae, Univ. Gregoriana. 1940. 189 pp. *8814*

Gajzágó L. — De origine iuris gentium eiusque connexionibus Romanis atque christianis, praecipue quidem de schola iuris gentium Hispanica.— Festschrift A. Notter (Budapest, St. Stephans-Buchhandlung, 1941) 227-560. *8815*

Fortsetzung der Thomistischen Literaturschau folgt im Jahrgang 1945.